AUTHOR:

BRUNO, GIORDANO

TITLE:

VON DER URSACHE,
DEM PRINCIP...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1902

Master Negative #

93-81475-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

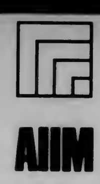
De la causa, principio e uno. German.

Bruno, Giordano, 1548-1600.
Giordano Bruno Von der ursache, dem princip und dem einen; aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden anmerkungen versehen von Adolf Lasson. 3. verb. aufl. Leipzig, Dürrsche buchhandlung, 1902.
xxiv, 161 p. 19 cm. (Philosophische bibliothek; verlag von Felix Meiner. Neue aufl. bd. 21)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

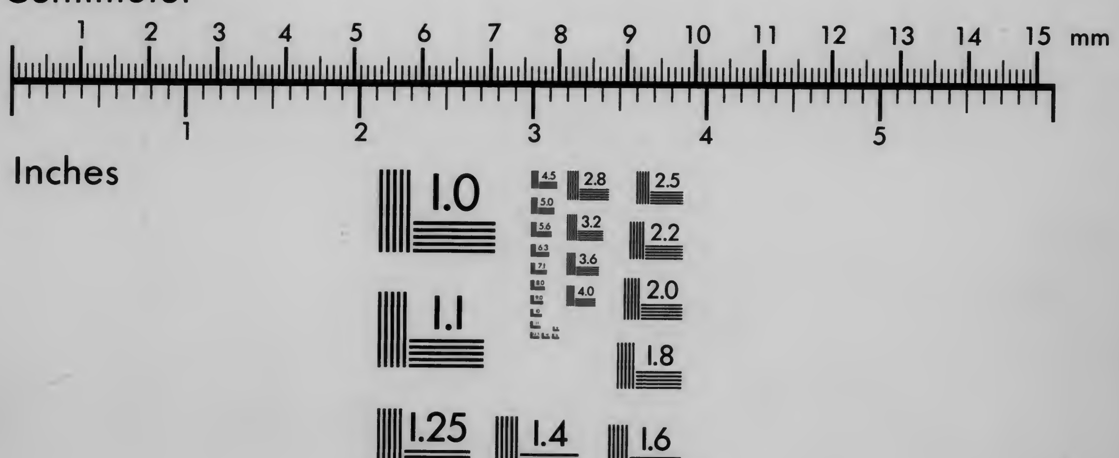
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/9/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Philosophische Bibliothek
Band 21.

Giordano Bruno

Von der

Ursache, dem Princip und dem Einen.

Aus dem Italienischen übersetzt
und
mit erläuternden Anmerkungen versehen
von
Adolf Lasson.

Dritte verbesserte Auflage.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1902.

Vorrede.

Indem ich den Freunden philosophischer Studien eine Uebersetzung derjenigen Schrift des grossen italienischen Denkers vorlege, die von seiner eigentümlichen Anschauungsweise und von seiner Art, die höchsten wissenschaftlichen Probleme zu behandeln, das sprechendste Beispiel zu geben vermag, habe ich zunächst um Nachsicht zu bitten, wenn die Schwierigkeiten der Aufgabe nicht ganz gelöst sind und es nicht durchaus gelungen ist, das Fremdartige in Gedankengang und sprachlichem Ausdruck so zu tilgen, wie es nur einem in der Kunst des Uebertragens geübten Meister gelingen kann. Im Ganzen hege ich die Zuversicht, dass ich den Gedanken Brunos wenigstens an keiner für die Auffassung seiner Doktrin bedeutsamen Stelle verfehlt, und dass ich dem sprachlichen Ausdruck ein wirklich deutsches Gewand verliehen habe, ohne der Eigentümlichkeit des Originals zu viel zu vergeben. In den Anmerkungen habe ich mich bemüht, alles dasjenige zu erläutern, was der aufmerksame und philosophisch gebildete Leser der Erklärung bedürftig finden könnte. Bei einem Autor, der zeitlich und sachlich unserer heutigen Art zu philosophieren so ferne liegt, schien es nicht geeignet, seinen Gedankengang im einzelnen vom modernen Bewusstsein aus kritisch zu controlieren. Aber wo er auf die Lehrsätze früherer Philosophen zurückgreift, sie zur Bestätigung seiner Doktrin heranziehend oder auch sie von seinem Standpunkte aus bestreitend,

habe ich die Berührungspunkte oder Gegensätze ins Licht zu stellen versucht.

Die Frucht, die ich von meiner Bemühung hoffe, ist die, dass sich ein allgemeineres Interesse dem edlen Denker zuwende, der eine der anziehendsten Erscheinungen bildet durch seine Leistungen wie durch seine Schicksale. In neuerer Zeit hat die Frage nach den Quellen der spinozistischen Lehre besonders auf Anlass des neuentdeckten Tractates Spinozas die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Spinoza und Bruno gelenkt, einen Zusammenhang, der ohne Zweifel für Spinozas früheste Entwickelungsstufe ein sehr inniger ist. Aber auch abgesehen von solchen historischen Beziehungen ist in den Schriften Brunos vieles, was wohl verdiente, auch noch in unseren Tagen als Element unserer eigenen philosophischen Bildung wiederbelebt zu werden. So würde sich höchst verdient machen, wer die Dialoge De gli eroici furori ins Deutsche übertrüge. Es weht durch Brunos Schriften ein Hauch unvergänglicher Jugend, ein Quell immer frischen Lebens. Seine reine Begeisterung für die Wahrheit wird zum leidenschaftlichen Affect, der sich mit feuriger Inbrunst ausspricht. Die mittelalterliche Mystik, die durch Vermittelung des Cusanus zur Gestaltung seiner Persönlichkeit beigetragen hat, verschmilzt bei ihm mit dem Classicismus des Zeitalters der Renaissance und mit der dem Italiener durch nationale Anlage einwohnenden Wärme der Empfindung für das Schöne der Erscheinung zu einer hinreissenden Gesamtstimmung.

Vielleicht muss man es auch als etwas dem Charakter dieses Wendepunktes der Zeiten Angemessenes wünschen, dass den Deutschen der ausgezeichnetste unter den Denkern italienischer Nation näher ge-

bracht werde. Es sind nicht bloss gemeinsame politische und kirchenpolitische Interessen, die Deutschland und Italien mit einander verbinden: eine solche Verbindung würde mit der zeitlich vorhandenen Constellation der Verhältnisse vorübergehen. Nein, es verbindet den Deutschen und den Italiener eine tiefere und dauerndere Sympathie. Die Sehnsucht nach Italien ist in Deutschland alt; unsere Gelehrten und unsere Künstler haben seit dem 16. Jahrhundert ihre Romfahrten unternommen, und in Italien nimmt das Interesse an deutscher Cultur stetig zu, seitdem der Widerwille, der aus politischem Anlass sich an den deutschen Namen heftete, gebrochen ist. Kein Dichter irgend einer Nation ausser Shakespeare hat in Deutschland so allgemein die edelsten Geister beschäftigt, wie der gewaltige Dante. Auch in der Philosophie ist uns die italienische Art verwandter als die irgend einer anderen Nation. Nur der Italiener teilt mit uns die speculative Anlage und das speculative Bedürfnis. Wie man sich auch bemühe, bei uns die engherzige und dürftige Reflexion des Engländers oder die elegante, aber unsachliche Gewandtheit des Franzosen einzubürgern, es wird nicht gelingen. Die Deutschen werden nicht dauernd über die falschen Edelsteine, die vom Ausland her kommen, die echten Perlen aus dem Schatze ihrer nationalen speculativen Denker verkennen. Die Beispiele eines Rosmini, Gioberti, Mamiani beweisen, dass die italienische Nation die alte Sehnsucht und die alte Kraft des Geistes sich bewahrt hat. Der stetig wachsende Austausch zwischen den beiden Nationen wird auch auf dem Gebiete der speculativen Wissenschaften beiden förderlich sein.

Berlin, den 24. Juli 1872.

Lasson.

Vorrede zur neuen Auflage.

Nach fast dreissig Jahren würde ich manches anders machen, als ich es früher gemacht habe, wenn die Sache von vorn herein neu zu machen gewesen wäre. Nun aber mag sich dieses Heft der „Philosophischen Bibliothek“ in seiner alten Gestalt eingebürgert haben, und radicale Aenderungen würden kaum willkommen sein. Im einzelnen ist geglättet und manches lesbarer gemacht worden, Ton und Haltung des Ganzen ist dieselbe geblieben, auch in den Anmerkungen. Weder die Ausgabe der italienischen Schriften durch De Lagarde noch die der lateinischen Schriften durch Fiorentino und seine Nachfolger hat in Deutschland weitere Verbreitung gefunden; es schien deshalb nicht unzweckmässig, auch die Citate zu lassen, wie sie in der ersten Auflage waren. So bittet das Heft, indem es leicht verändert wieder hinausgeht, um neue Gunst und mildes Urteil bei einer neuen Generation. Der grosse Italiener verdient das höchste Interesse; dem bescheidenen Deutschen aber, der sich um ihn bemüht hat, mag man den guten Willen und einige Sorgfalt anrechnen. Mehr als das darf er nicht in Anspruch nehmen.

Friedenau-Berlin, den 1. November 1901.

A. Lasson.

Einleitung.

Es verlohnt sich wohl, auf Brunos Lebensgang näher einzugehen, sowohl weil der Mann nach Gesinnung, äusserer Haltung und endlichem Schicksal als ein rechter Typus der wissenschaftlichen Tendenzen seiner Zeit das Interesse auf sich lenkt, als auch weil erst in neuerer Zeit gewonnene Aufschlüsse der das herkömmliche Lebensbild in wesentlichen Stücken geändert oder genauer bestimmt haben, noch keineswegs allgemeiner bekannt geworden sind. Das erschütternde Schauspiel, das Brunos Märtyrertod gewährt, wird durch die neu bekannt gewordenen Einzelheiten zu einer nur noch gewaltigeren und eindringlicheren Predigt gegen eine allem geistigen Aufschwung feindliche stumpfsinnige und verderbte Hierarchie.

Giordano Bruno wurde in Nola in Campanien 1548 geboren. Sein Taufname war Filippo; erst mit dem geistlichen Gewande nahm er den Namen des Bruders Giordano an. Wie es scheint, war er von guter Abkunft; sein Vater Giovanni, von Stande Kriegsmann, war ein Freund des Dichters Tansillo. In seiner Vaterstadt herrschte ein reges geistiges Leben; durch ausgezeichnete Schriftsteller wie Pontanus und Laurentius Valla wurde Nola zu einem Mittelpunkte für die litterarischen Bestrebungen des Zeitalters. Bruno erzählt, dass er einst, noch in der Wiege, von einer Schlange bedroht plötzlich imstande gewesen, mit articuliertem Laut den Vater herbeizurufen und dieser die Schlange verscheucht habe. Von seiner schönen Heimat empfing er früh die tiefsten Eindrücke, und mit Stolz und Sehnsucht spricht nachmals der verbannte Mann in der Fremde von der Stätte seiner Kindheit. Nachdem der Knabe im Alter von zehn oder elf Jahren behufs weiterer geistiger Ausbildung nach Neapel gethan war, trat er 1562

oder 1563 in den Orden der Dominicaner ein und lebte bis 1576 in demselben Kloster, in welchem einst Thomas von Aquino gewirkt hatte. Im Jahre 1572 erlangte er die Priesterweihe und wurde nun in das Kloster San Bartolomeo in Campagna, einer Stadt östlich von Salerno, und darauf in andere Klöster versetzt, immer nur auf kurze Zeit, bis er nach drei Jahren nach Neapel zurückkam.

Es war die Zeit der katholischen Restauration. Nach der übermässigen Lässigkeit war eine um so strengere äusserliche Zucht in Glauben und Lehre eingetreten. Denn der Same der Ketzerei war überallhin getragen worden, und es galt, ihn überall rücksichtslos zu zertreten. Bruno gab argwöhnischen Vorgesetzten früh durch freiere Auffassungen Anstoss. Heiligenbilder that er von sich und behielt nur ein Crucifix; einem Novizen riet er, statt der Geschichte von den sieben Freuden der Mutter Gottes lieber das Leben der heiligen Väter oder sonst etwas Fruchtbareres zu lesen. Aus solchen Gründen drohte man ihm den Process zu machen; indes wurde derselbe diesmal noch aufgegeben. Bald aber drohte ihm zum zweitenmal ein Process, weil er über die Lehrmeinung des Arianismus eine derselben scheinbar günstige Aeusserung gethan und Zweifel an der Transsubstantiation geäussert hatte, und weil diesmal die Gefahr eine ernstere zu sein schien, entzog er sich derselben, verliess 1576 heimlich das Kloster und wandte sich nach Rom, wo er in das Kloster della Minerva aufgenommen wurde. Aber die Ankläger verfolgten ihn auch in Rom. Man brachte eine Reihe von Beschuldigungen gegen ihn vor, unter anderen auch die, dass er den St. Hieronymus und St. Chrysostomus mit den Noten des Erasmus gelesen habe! Weil der Ernst der Gefahr in deutlichen Beispielen von Einkerkerung und Verbrennung nur allzu nahe vor Augen stand, entschloss er sich, auch aus Rom zu fliehen.

Seitdem hat Bruno ein unstetes Leben geführt, zuerst noch unklar über seinen Beruf, nur allmählich in ernsten Studien und Erfahrungen für seine grosse Aufgabe heranreifend als ein wandernder Verkündiger einer neuen und zukunftsvollen Weltanschauung. Das

Mönchsgewand legte er ab, um es nur vorübergehend noch einmal zu tragen. Seit 1576 finden wir ihn in Genua, und nachdem er sich vergebens nach lohnender Thätigkeit daselbst umgesehen, fünf Monate lang in Noli bei Savona, die Knaben in der Grammatik, Erwachsene in der Astronomie unterrichtend. Innerhalb eines kurzen Zeitraums wanderte er von dort nach Savona, Turin, Venedig, Padua, Brescia, Mailand; er kehrte nach Turin zurück und trat in Chambéry — seit seinem Aufenthalt in Brescia hatte er das Ordenskleid angelegt — noch einmal in ein Kloster seines Ordens ein. Aber die üble Aufnahme, die er hier fand, zeigte ihm, dass seines Bleibens nicht länger auf italienischem Boden sei, und so begab er sich Anfang 1579 nach Genf.

Dort, im Centrum der calvinischen Ketzerei, hatte sich eine Colonie von italienischen Emigrierten zusammengefunden, die des Glaubens halber flüchtig geworden waren, darunter als Haupt der kleinen Gemeinde der edle Galeazzo Caracciolo Marchese di Vico, ein Nepote des Papstes Paul IV., und als ihr Prediger Nicola Balbani. Zum calvinistischen Glauben überzutreten, fühlte Bruno keinen inneren Anlass. Ihn beschäftigten die philosophischen, nicht die theologischen Fragen; dem hierarchischen Joch war er entflohen, hier fand er es in anderer Form wieder; und gar die Hoffnung der Seligkeit auf den Glauben zu setzen, abgesehen von den Werken, schien ihm geradezu abgeschmackt. So hielt sich Bruno in Genf einsam und zurückgezogen. Eine Zeit lang erwarb er sein Brot, indem er als Corrector in einer Druckerei arbeitete; aber das Unbefriedigende seiner Lage und der ihm widerstehende Geist, der in Genf herrschte, trieb ihn bald, seinen Stab weiter zu setzen. Ueber Lyon, wo er kurze Zeit verweilte, gelangte er nach Toulouse wohl gegen das Ende des Jahres 1579. Hier nun schienen ihm glücklichere Sterne zu leuchten. Nach einem halben Jahre wurde er, als glücklicher Sieger in der ausgeschriebenen Concurrenz, Magister artium und ordentlicher Lehrer der Philosophie an der Universität. Aber auch hier wusste er sich auf die Dauer dem *furor scholasticus* gegenüber nicht zu

halten, und schon gegen Ende 1581 begab er sich auf einen grösseren Schauplatz, nach Paris. Nachdem er sich eine Zeit lang in der Stille mit schriftstellerischer Thätigkeit beschäftigt hatte, trat er als Lehrer an der Sorbonne auf, und mit solchem Glück, dass er eine königliche Bestallung als ausserordentlicher Professor erlangte. Eine ihm angebotene ordentliche Lehrstelle schlug er lieber aus, weil mit derselben der Zwang verbunden gewesen wäre, die Messe zu hören. Seine Lehrweise und seine Persönlichkeit erregten solche Aufmerksamkeit, dass König Heinrich III. selber ihn kennen lernen wollte, ihn über seine mnemonische Kunst befragte und ihn zur Abfassung einer fasslichen Anleitung zu derselben veranlasste. Dem Könige ist auch die erste Schrift Brunos gewidmet, in welcher er seinem Genius freien Lauf lässt, *De umbris idearum.* Wenn ihm trotz der Gunst des Königs der Aufenthalt in Paris verleidet ward, so scheinen es diesmal die politischen Unruhen gewesen zu sein, die ihn nicht länger in der aufgeregten Stadt duldeten.

Noch im Jahre 1583 begab er sich nach London, vom Könige mit Empfehlungsbriefen an den französischen Gesandten Michel de Castelnau, Seigneur de Mauvissière, versehen. Dieser, 1520 geboren, ein strenggläubiger Katholik, aber von milder Gesinnung, der der Maria Stuart eng befreundet und hilfreich war und sich gleichwohl die höchste Achtung und Zuneigung der Elisabeth von England zu bewahren wusste, ein entschiedener Gegner der spanischen Politik wie der Calvinisten, suchte überall eine vermittelnde Stellung einzunehmen und nach allen Seiten hin Gerechtigkeit zu üben. Selbst ein Gelehrter und Schriftsteller — er hat eine lateinische Schrift des Petrus Ramus ins Französische übertragen und höchst geschätzte Memoiren hinterlassen — war er ein Freund aller Wissenschaften und Künste. Seine Gesinnung bezeichnet es vor allem, dass er ein entschiedener Gegner alles Gewissenszwanges war. Gegen Ketzerei, meinte er, nütze keine Gewalt. Er sah die Fehler bei beiden Parteien. Die Reformation habe auch in der altgläubigen Kirche die Geistlichkeit gelehrt, ihr

Amt treuer zu verwalten und die Studien ernster zu betreiben. Er verlangt, dass man das geistliche Schwert gebrauche, durch das gute Beispiel, die Predigt, die Liebe und die guten Werke die Gegner zu gewinnen suche. Die gewissenhafte Treue des wackeren Mannes gegen das legitime Königtum brachte ihm nachmals den Zorn der Guisen und der Ligue ein. Seine Stellung wurde ihm entzogen, seine Besitztümer waren in den Bürgerkriegen verwüstet worden; so war er dem Elend nahe, als Heinrich von Béarn, der nachmalige Heinrich IV., dem katholisch gesinnten Manne im Vertrauen auf seine Ehrenhaftigkeit ein militärisches Kommando übertrug. 1592 ist er gestorben.

Castelnau nahm den ihm von so hoher Seite empfohlenen Gelehrten in sein Haus auf und verschaffte ihm für einige Zeit, was er so lange entbehrt hatte und so auch nie wieder finden sollte: einen sicheren Halt im Leben und freie Musse. Bruno hat diese Musse wohl benutzt. Während seines Londoner Aufenthaltes sind seine bedeutendsten Schriften entstanden. Im Jahre 1584 erschienen: Das Aschermittwochsgastmahl; Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen; Vom Unendlichen, dem Weltall und den Welten; Die Austreibung des herrschenden Tieres *(Spaccio de la bestia trionfante).* Die ersten drei sind dem Herrn von Castelnau gewidmet. 1585 erschien die Schrift: Heroische Affekte *(De gli eroici furori),* die in flammenden Zügen die Sehnsucht des Denkers nach der Vereinigung mit dem Einen, dem Wahren und Schönen, schildert, und die *Cabala del cavallo Pagaseo* (Cabala vom Pagaseischen Esel), die bitterste Satire auf Aristoteles, die Scholastik und das Christentum der damaligen Kirche. Vorübergehend hat Bruno in Oxford durch Vorlesungen und Disputationen seine Lehre zu verbreiten gesucht; aber hier war kein geeigneter Schauplatz für einen originellen und schöpferischen Geist wie Brunos; Aristoteles, oder was man so nannte, herrschte unbedingt. Als im Jahre 1574 Barebone den Versuch machte, in Oxford die herkömmliche Schulmeinung anzugreifen und die Neuerungen des Ramus zu vertreten, wurde er vertrieben; Bruno zog sich lieber zur rechten Zeit freiwillig

zurück. Denselben Vorwurf wie nachher Bruno erhebt gegen die Universität Philipp Sidney: „Die vier Facultäten sind auf eine zusammengeschmolzen, die der Wortweisen; um die Sachen kümmern sie sich nicht, Worten jagen sie nach." Drei Monate nur, bis zum Sommer 1583, hatte Brunos Wirksamkeit in Oxford gedauert, von deren Schwierigkeiten er in dem „Aschermittwochsgastmahl" eine beredte, wenn auch sehr unhöfliche Schilderung giebt, während er im ersten Dialog der Schrift „Von der Ursache" die tiefen Schäden des dortigen Treibens noch gründlicher blosslegt.

In London lebte Bruno in einem Kreise von ausgezeichneten Männern, darunter Fulke Grevile, der nachmalige Lord Brooke und Schatzkanzler des Königreichs, und vor allem der jugendliche Held Philipp Sidney, der Dichter des Schäferromans „Arcadia", der von ganz England betrauert, erst 32 Jahre alt, 1586 vor Zütphen fiel. Ihm sind die Schriften *„Spaccio"* und *„Eroici furori"* gewidmet. Bruno wurde der Königin Elisabeth vorgestellt und fand huldvolle Aufnahme. Aber sein Schicksal trieb ihn nur zu bald auch aus diesem Hafen. Sein Gönner, der Herr von Castelnau, kehrte 1585 nach Paris zurück. Ihm schloss sich Bruno an und fand auch jetzt noch eine Zeit lang gastliche Aufnahme bei seinem edlen Gönner. Aber schon 1586 trieben die immer steigenden politischen Wirren den unsteten Denker, seinen Stab weiter zu setzen. Vergebens hatte Bruno in Paris Versuche gemacht, durch Verwendung des spanischen Gesandten beim apostolischen Nuntius die Wiederaufnahme in den Schooss der Kirche zu erlangen. Da er nicht auch wieder in seinen Orden eintıeten wollte, so fehlte jede Möglichkeit, seinem Wunsche zu willfahren.

Nach Frankreich und England blieb jetzt das ketzerische Deutschland, um dort eine Wirksamkeit zu suchen. Bruno ging über Mainz*) und Marburg, wo er im Juli 1586 vergebens die Erlaubnis nachsuchte, öffentlich Philosophie zu lehren, nach Wittenberg. Hier wurde ihm volle Lehrfreiheit gewährt. Als aber nach dem Tode des Kurfürsten August unter Christian I. die Calvinisten emporkamen, war auch hier seine Wirksamkeit unmöglich geworden; er verliess im März 1588 die ihm liebgewordene Stätte echter geistiger Freiheit und begab sich nach Prag. Aber schon sechs Monate später finden wir ihn in Helmstedt.*) Am 13. Januar 1589 wurde er hier immatriculiert, hielt am 1. Juli eine Trostrede auf den Tod des Herzogs Julius und verfasste die drei Schriften: *De immenso; De triplici minimo; De monade.* Nach einjährigem Aufenthalt in Conflict mit der Geistlichkeit geraten, ging er nach Frankfurt am Main, wo er seit Juni 1590 ein halbes Jahr verweilte; einen Teil der Zeit verbrachte er in Zürich, wo er Vorträge hielt. Da lässt sich der unbesonnene Mann durch die Aufforderung eines vornehmen Venetianers, Giovanni Mocenigo, der von ihm in die Kunst der Mnemonik und der Invention eingeführt werden wollte, und den besonders die Kenntnis geheimer Wissenschaften anzog, die er bei Bruno vermutete, verleiten, nach Italien zurückzukehren, obgleich er eine bestimmte Ahnung hatte von dem Schicksal, das ihm bevorstände, wenn es ihm dereinst begegnen sollte, auf römisch-katholischem Boden zu sterben. (Opere italiane ed. Wagner, Vol. I. p. 199.) Im Juli 1591 langte er in Venedig an, ging auf einige Zeit nach Padua und wohnte zuletzt im Hause des Mocenigo, in den litterarischen Kreisen Venedigs verkehrend, aber zumeist mit einer systematischen Darstellung seiner Lehre beschäftigt, die er dem Papst vorlegen wollte, um dessen Verzeihung und die Erlaubnis zu erlangen, in geistlichem Gewande ausserhalb seines Ordens zu leben.

Aber ehe er sie vollendete, erreichte ihn das Verhängnis, das er wohl hätte voraussehen können und das er übermütig herausgefordert hat. Das Verhältnis zu seinem Schüler wurde allmählich ein unfreundliches. Mocenigo, enttäuscht, weil er in Brunos Unter-

*) Vergl. M. Carriere in der Zeitschr. f. Philos. N. F. 54, 1. Halle 1869. S. 130.

*) Vergl. Fr. Koldewey, Giordano Bruno und die Universität Helmstedt. Braunschweigisches Magazin. 1897. Nr. 5—7.

richt nicht fand, was er erwartete, schrieb dies bösem Willen zu, und unwillig, dass ihm sein Aufwand nicht genügend vergolten sei, auch wohl fürchtend, Bruno möchte, was er ihm vorenthalten, anderen mitteilen, beschloss er, Bruno der Inquisition zu denuncieren.

Schon bereitete sich Bruno voll schlimmer Ahnung vor, nach Frankfurt zurückzukehren; da überfiel ihn der elende Mensch, um seine Abreise zu verhindern, verräterisch im Schlaf und lieferte ihn am 23. Mai 1592 der Inquisition aus. Bruno weigerte sich nicht, vor der Inquisition seine Irrtümer und Zweifel einzugestehen. Er erklärte, er billige keineswegs mehr alle seine früheren Schriften; in einigen habe er zu sehr als Philosoph und zu wenig als Christ Gegenstände des Glaubens aus Gesichtspunkten der Sinne und der Vernunft behandelt. Die Grundzüge seiner Weltanschauung legte er in getreuen Umrissen dar. Er habe immer nur die Philosophie fördern, die Religion keineswegs bekämpfen wollen. An der Gottheit Christi habe er wohl innerlich gezweifelt, direct bestritten habe er sie nie; den Heiligen Geist habe er mit der Weltseele identificiert, von Gott dem Vater dagegen wie ein Christ gedacht und gelehrt, während er allerdings den Ausdruck von drei Personen in der Gottheit nicht für geeignet gehalten. Die Wunder Christi habe er geglaubt, aber Christi Lehre für wichtiger gehalten. Ausgeschlossen von der Teilnahme an den Heilmitteln der Kirche durch seine Apostasie, habe er sich immer gesehnt, in den Schooss der Kirche zurückzukehren, überzeugt, dass unbussfertige Sünder der ewigen Verdammnis verfielen. — Es war ganz gewiss, wie er sagt, seine aufrichtige Absicht, sein Gewissen zu entlasten. Am 3. Juni erklärte er, er verabscheue, verwerfe und bereue alle seine Irrtümer und Ketzereien gegen die katholische Lehre und die Satzungen der Kirche; er bittet um Wiederaufnahme in die Kirche, und ist bereit, zum Heil seiner Seele jede Busse auf sich zu nehmen. Nachdem man ihn zwei Monate einsam im Kerker gelassen, bittet er flehentlich auf den Knieen Gott und seine Richter um Verzeihung und verspricht Besserung, wenn man ihm das Leben schenken würde.

Aber sein Schicksal war besiegelt. Weil er schon einmal in Rom in Untersuchung gewesen war, wurden die Acten nach Rom geschickt, und der Papst verlangte seine Auslieferung. Eine Zeit lang zögerte man; dann gab man nach, weil Bruno ein Fremder, ein abtrünniger Mönch und ein Heresiarch sei, in der That aber wohl, weil man Grund hatte, sich mit der Curie freundlich zu stellen. Seit dem Anfang 1593 schmachtete nun Bruno in römischem Gefängnis. Hier wurde sein Benehmen, wie man annehmen muss, um die lange Dauer seines Prozesses zu erklären, ein ganz anderes. Bruno hatte ein tief frommes, für das Heilige begeistertes Gemüt; er hatte sich auf allen seinen Irrfahrten im Leben und Denken nicht losgemacht von der Anhänglichkeit an den Glauben seiner Kinderjahre und von dem Respect vor der lange verehrten Autorität. So lange man nur an sein religiöses Gemüt appellierte, fand man ihn zur Nachgiebigkeit bereit. Aber nun drangen seine Richter nach der regelmässigen Weise der Inquisition auf ihn ein, ihn auf „wissenschaftlichem“ Wege von der Irrtümlichkeit seiner Lehre zu überzeugen und ihm einen Widerruf derselben abzuringen. Widerlegt fand er sich nicht, und seine Philosophie abschwören hiess ihm der Wahrheit abtrünnig werden. So hielt er seine Richter und sich selber lange mit der falschen Hoffnung hin, widerrufen zu können, und immer neue Fristen bat er sich aus zu weiterer Ueberlegung. Welche Qualen mag der einst so heitere und zuversichtliche Mann gelitten haben in diesem tiefsten inneren Kampfe, verlassen von aller Welt, einsam unter den Händen seiner Kerkermeister! Aber schliesslich siegte die begeisterte Liebe zur erkannten Wahrheit über alle dunklen Motive des Gemütslebens, und ein edler Märtyrer, getreu den Grundsätzen reiner Wahrheitsliebe, zu denen er sich dereinst bekannt hatte (Opp. it. II, p. 4), zog er den Tod in den Flammen der feigen Verleugnung seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung vor.

Am 9. Februar 1600 wurde ihm sein Todesurteil mitgeteilt. „Ihr sprecht mir das Urteil vielleicht mit grösserer Furcht,“ sprach er, „als ich es empfange.“

Noch liess man ihm eine Frist von acht Tagen, aber er widerrief nicht. Am 17. Februar wurde er auf dem Campo di Fiora verbrannt, seine Asche in die vier Winde zerstreut. Er starb, ohne einen Laut des Schmerzes hören zu lassen; von dem Crucifix, das man ihm vorhielt, soll er unwillig sein Auge abgewandt haben. — Es war ein Jahr des Jubiläums; Millionen von Pilgern waren in Rom zusammengeströmt: des Bruno jammervoller Tod fand nirgends eine teilnehmende Seele. Der einzige Berichterstatter, aus dessen mit gemeinem Hohn und niedriger Gehässigkeit durchtränktem Bericht wir einiges Nähere über die Geschichte seines Todes erfahren, ist der schmähsüchtige Scioppius, der „canis grammaticus", ein abtrünniger Protestant.

Nichtsdestoweniger ist Bruno seines Todes wegen nicht zu beklagen. Man kann wohl sagen, in gewissem Sinne war es ein seliger Tod. Kein Zweifel, dass er sich dem Feuer hätte entziehen können; aber er hat den Tod gewollt für seine wissenschaftliche Ueberzeugung, die ihm eine Religion war. Ruchlos, gottlos war er nie; er war begeistert und doch kein Fanatiker. Er hatte einen Beruf und war sich dessen bewusst; in diesem klar erkannten Berufe hat er auch den grässlichsten Tod nicht gescheut; darum ist er eher zu beneiden. Welch eine Institution aber ist das, die diesen Mann dem Feuer oder so viele andere der Folter- und Kerkerqual übergeben musste um ihrer Selbsterhaltung willen! Denn die Menschen sind nicht so zu tadeln, die nur die Werkzeuge dieser Institution waren. Und welche verwildernden Wirkungen übt diese Art von „Kirche" auf die Gemüter der Menschen! Jene Menschen, die an Bruno zu Henkern wurden, leben nicht mehr; aber die Institution lebt noch und hat sich unverändert erhalten oder gar ihre Consequenzen immer dreister und immer schamloser gezogen. Stände ihr der „weltliche Arm" zu Gebote, wie damals, sie würde auch jetzt noch an uns allen zu grösserer Ehre Gottes auf dieselbe Weise mit milder Schonung „citra sanguinis effusionem" offenbaren, was die römische Kirche unter der Barmherzigkeit und der Liebe Christi versteht. Es ist wohl ein nachdenkliches Capitel! —

Bruno hat kein allseitig geschlossenes System hinterlassen. Das begonnene Unternehmen einer systematischen Darstellung unterbrach sein trauriges Schicksal; seine Papiere wurden weggenommen, und seine letzten Manuscripte möchten in den römischen Archiven vielleicht noch zu finden sein. Ausser dem geistvollen, aber unzüchtigen Lustspiel *Il candelajo* (der Lichtzieher)*), das wahrscheinlich schon im Kloster verfasst worden ist, veröffentlichte er im Jahre 1582 und seitdem fortdauernd eine Reihe von lateinisch geschriebenen Abhandlungen von geringerem Werte, rhetorischen und mnemonischen Inhalts. Bruno trat zuerst als Lehrer und Verbesserer der Lullischen Kunst auf, vielleicht doch auch um der Stimmung seiner Zeitgenossen willen, auf die sich durch dergleichen am leichtesten Eindruck machen liess, und setzte diese Beschäftigung neben seinen bedeutsameren Studien fort. Zu den Werken, die seinen Namen unsterblich machen, sind zu zählen die Schrift *De umbris idearum,* 1582, besonders aber die oben genannten italienischen Schriften in dialogischer Form aus den Jahren 1584 bis 85, welche kosmologische, metaphysische und ethische Probleme behandeln. Darauf folgen dann als Hauptschriften für seine Naturphilosophie die mit Erläuterungen in Prosa untermischten lateinischen Lehrgedichte, die zu Frankfurt 1591 erschienen sind: *De triplici minimo et mensura; De monade, numero et figura; De immenso et innumerabilibus.* — In allen zeigt sich eine hohe Genialität und ein kühner Gedankenflug, Meisterschaft in Spott und Ernst, eine tiefe poetische und speculative Anlage, durch besonnene Reflexion nicht genügend im Zaum gehalten. Mit hohem Freimut bekämpfte er die vertrocknete Scholastik, zeichnete er auf der von Kopernikus gegebenen Basis den Bau des Weltalls und zeigte, wie sich die Unendlichkeit und Güte des absoluten Princips in einem unendlichen Universum und einer unendlichen Anzahl von Weltkörpern spiegele. Besonders fruchtbar hat sich seine Lehre von den Monaden als

---

*) Vgl. darüber J. L. Klein, Gesch. des italienischen Dramas. Leipzig 1866. Bd. I. S. 471—493.

den Elementen aller Dinge erwiesen; die Ansicht von der Beseelung der Welt hat bei ihm die vollendetste Gestalt gewonnen, indem er alle Bewegung und Gestaltung aus der der Materie immanenten vernünftigen Anlage ableitet. So hat er auf verschiedenen Gebieten Anregungen gegeben, die durch die gesamte weitere Entwickelung des philosophischen Gedankens fortwirken und besonders deutlich bei Spinoza, Leibniz und Schelling hervortreten.

In den letzten Jahrzehnten hat sich Bruno ein allgemeineres und lebhafteres Interesse zugewandt. Am 9. Juni 1889 wurde ihm an der Stelle seines Todes ein Denkmal errichtet. Es ist verständlich, dass man aus dem von der römischen Kirche dem Scheiterhaufen überlieferten Ketzer einen Freigeist, einen Gegner des Katholicismus und des Papsttums oder auch der Religion überhaupt machte, dass man sich um ihn wie um ein Symbol des Kampfes wider geistliche Herrschsucht und Glaubenszwang scharte. Dennoch war Bruno trotz der gelegentlichen Ausbrüche seiner Spottlust ein tief religiös und ganz katholisch kirchlich gesinnter Mann. Das Tragische an Brunos Schicksal ist gerade das, dass die römische Kirche mit blöder Bosheit über einen Denker, der bereit war, das römische System und die katholischen Lehren zu bekennen und gegen die Gegner zu verteidigen, den Feuertod verhängt hat hauptsächlich wegen der „neuen", der naturwissenschaftlichen Ketzerei, der Lehre von der Bewegung der Erde, von der Vielheit der Welten, der Unendlichkeit der Welt, einer Lehre also, der sie sich selber seitdem anzubequemen gelernt hat. Eben deshalb aber ist Brunos Gestalt geeignet, den Freunden der Geistesfreiheit und der freien wissenschaftlichen Forschung als erlauchter Ahnherr voranzuleuchten, und so hat man sein Andenken bei der 300 jährigen Wiederkehr seines Todestages an vielen Orten in Italien und ausserhalb Italiens gefeiert.

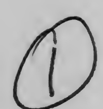
Die Schrift: *De la causa* etc., die wir hier in deutscher Uebersetzung vorlegen, ist dem Titel nach zu Venedig, in der That in London 1584 gedruckt und wieder abgedruckt bei *Wagner* in der Ausgabe der italienischen Schriften Brunos, Leipz. 1830, Vol. I. p. 201—292 und bei Paolo de Lagarde, Le opere italiane di Giord. Bruno, Gottinga 1888, p. 199—290. Einen geschickten Auszug aus derselben hat F. H. Jacobi gegeben (Briefe über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. Breslau 1789. Beilage I; und in den Werken Bd. IV, Abtl. 2. S. 1—46). Eine von den stärksten Missverständnissen wimmelnde teilweise Uebersetzung findet sich bei Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker (Heft V, Sulzbach 1824, S. 31—139). —

Das Leben Brunos haben wir im Anschluss an *Domenico Berti* (Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina. Nuova edizione. 1889) erzählt, der mit Benutzung früher nicht zugänglicher Documente, nämlich der im Archiv dei Frari in Venedig aufbewahrten Acten des venetianischen Processes, ein in wesentlichen Zügen berichtigtes Lebensbild Brunos entworfen und manches Dunkel aufgehellt hat. Die wichtigsten älteren Darstellungen des Lebens und der Lehre Brunos sind die von *Brucker* (Historia critica philosophiae, Tom. V. 2. Aufl. Lips. 1767) und *Buhle* (Gesch. der neuern Philosophie, Bd. II. Götting. 1802); vgl. Clemens, Nicolaus v. Kues und G. B. Bonn 1847. Die Hauptschriften aus neuerer Zeit sind: *Chr. Bartholmèss* (Jord. Bruno, 2 Bde. Paris 1846—47) und *M. Carriere* (Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit. 2. Aufl. Leipz. 1887. II. S. 46—189). Auf Carrieres Darstellung der Lehre Brunos ist vor allem als eine wahrhaft congeniale zu verweisen; daneben ist noch etwa die von *Heinr. Ritter* (Geschichte der Philos. Bd. IX. S. 595—652) zu erwähnen. Man vergleiche noch Barach, Ueber die Philosophie des G. B. [Philosoph. Monatshefte. XIII. 1877. S. 40 ff. 179 ff.] und A. Lasson, G. B. [Preuss. Jahrbücher. LII. 1883. S. 559 ff.]

Die neue Ausgabe der italienischen Werke von Paul de Lagarde 1888 ist immerhin correcter als die ältere und bequemere von Wagner (1830). Die lateinischen Schriften sind teilweise herausgegeben worden von Gfrörer, Stuttg. 1836, vollständig 1879—1890 von F. Fiorentino (I, 1—2), von F. Tocco und H. Vitelli (I, 3—4, II, 2—3, III), von V. Im-

briani und C. M. Tallarigo (II, 1); Band III enthält früher ungedruckte Schriften. (Vgl. *Lutoslawski* [Arch. f. Gesch. der Philos. II. 1889] und Stölzle [ebd. III. 1890]). Eine Uebersetzung des Spaccio della bestia trionfante hat L. Kuhlenbeck geliefert unter dem Titel „Reformation des Himmels" (Leipzig 1889) und eine Abhandlung „Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung" beigegeben; er hat eine Uebersetzung der Eroici furori als „Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer" (Leipzig) und eine Uebersetzung „Vom Unendlichen, dem All und den Welten" (Berlin 1893) folgen lassen, alles sehr verdienstlich; durch die „erläuternden" Anmerkungen braucht man sich nicht stören zu lassen.

Aus der gewaltig angewachsenen Litteratur über Bruno heben wir das Bedeutendste hervor. Von Italienern: Terenzio Mamiani in der Vorrede zu der italienischen Uebersetzung von Schellings Bruno (Firenze 1859); Raffaele Mariano (Roma 1881); F. Tocco, Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane (Firenze 1889); D. Levi, G. B. o la religione del pensiero (Torino 1887); Luigi Previti, G. B. e i suoi tempi (Prato 1887); Vincenzo di Giovanni, G. B. e le fonti delle sue dottrine (Palermo 1888). Von Deutschen: H. Brunnhofer, G. B.s Weltanschauung und Verhängnis (Leipzig 1882); G. B.s Lehre vom Kleinsten als die Quelle der praestabilierten Harmonie des Leibniz. 2. Aufl. Leipzig 1899. Gustav Louis, G. B. Seine Weltanschauung und Lebensauffassung (Berlin 1900). G. Wilde, G. B.'s Philosophie in den Hauptbegriffen Materie und Form. Breslau 1901. Biographisches: J. Frith [Isabella Oppenheim], Life of G. B. (London 1887). Chr. Sigwart, Die Lebensgeschichte G. B.'s (Tübingen 1880) und G. B. vor dem Inquisitionsgericht [Kleine Schriften. I². 1889. S. 49—124]. Théoph. Dufour, G. B. à Genève. (Genève 1884).



Gedichte.

Giordano von Nola an die Prinzipien des Universums. *) [1]

Der du im flutenden Meer noch weilst an der Grenze des Orcus,
  Titan, steige empor, fleh' ich, zum Sternengefild!
Wandelnde Sterne, o seht den Kreislauf mich auch betreten,
  Jenem gesellt, wenn ihr frei nur eröffnet die Bahn.
Gönne mir euere Huld, dass des Schlafes doppelte Pforte 5
  Weit aufstehe, wenn ich eile durchs Leere empor.
Was missgünstig die Zeit in dichten Schleier verhüllet,
  Dürft' ich's aus dunkler Nacht ziehen ans freudige Licht!
Zauderst du, schwaches Gemüt, dein hehres Werk zu vollenden,
  Weil unwürdig die Zeit, der du die Gabe verleihst? 10
Wie auch der Schatten Schwall die Länder decke, du hebe,
  Unser Olymp, das Haupt frei zu dem Aether empor!

---

*) 1. *Lethaea.* — 10. *partum*, wie in der Ausgabe von 1584 steht; Wagner (Opp. di Giordano Bruno, Vol. I. Lips. 1830. p. 213) liest *portum.*

An den eignen Geist.*)

Wurzelnd ruhet der Berg, tief mit der Erde verwachsen,
Aber sein Scheitel ragt zu den Gestirnen empor.
Du bist beiden verwandt, mein Geist, dem Zeus wie dem Hades,
Und doch von beiden getrennt. Mahnend ertönt dir der Ruf:
Wahre dein Recht auf des Weltalls Höhn! Nicht haftend am Niedern 5
Sinke vom Staube beschwert dumpf in des Acheron Flut!
Nein, vielmehr zum Himmel empor! Dort suche die Heimat!
Denn wenn ein Gott dich berührt, wirst du zu flammender Glut.

*) 3) 1. *eognata.* — 4. *Jovi.* — 6. Die Ausgabe von 1584 hat *impetitus*, **Wagner** *impeditus.* Vielleicht *implicitus.* — *aquas: At mage.* So die Ausg. v. 1584. **Wagner** liest: *aquas, Eja age.*

An die Zeit.*)

Greis, der langsam und schnell zugleich, der verschliesset und aufthut,
Nennt man richtiger gut, nennt man dich böse vielmehr?
Reichlich giebst du und bist doch geizig; was du gespendet,
Raubst du; was du gezeugt, selber vernichtest du's auch.
Alles entspringt aus dir, dann schlingst du alles hinunter; 5
Was du am Busen gehegt, pflücket dein gieriger Schlund.
Wenn du alles erzeugst und alles zerstörest im Wechsel,
Dürft' ich dich dann nicht gut nennen und böse zugleich?

Doch wo umsonst in Wut du dich hebst zu grausigem Streiche,
Strecke nicht sichelbewehrt dorthin die drohende Hand! 10
Wo von des Chaos Nacht die letzten Spuren verschwunden,
Nimmer zeige dich gut, nimmer dich böse, o Greis!

*) 4. Der ganze Vers: *Quique parens aderas, ipse peremptor ades* fehlt aus Versehen bei **Wagner**. — 5. *condis Tu.* — 6. *licet. Omnia* — 10. *manus. Nulla* — 11. *vestigia parent,* wie die Ausgabe von 1584 hat.

Von der Liebe.*) 2)

Gott Amor thut mir auf die Demantpforten
Und lehrt die hehre Wahrheit mich verstehen.
Das Aug' ist meines Gottes Thor; im Sehen
Entspringt, lebt, wächst er, ewig herrscht er dorten.

Er offenbart die Wesen aller Orten;
In treuem Bild darf ich das Ferne spähen.
Mit Jugendkraft zielt er: nun ist's geschehen.
Er trifft ins Herz und sprenget alle Pforten.

O thöricht Volk, von Sinnen stumpf und öde,
Hör' auf mein Wort! denn es ist recht und tüchtig.
Kannst du's, thu' ab vom Aug' die dunkle Binde!

Ihn schiltst du blind, weil deine Augen blöde;
Weil wankelmütig du, nennst ihn du flüchtig;
Weil du unmündig, machst du ihn zum Kinde.

*) Das Sonett kehrt wieder in den *Eroici furori* (*Opp. ital.* II, p. 321). Abweichungen daselbst: Zeile 2. *diamante nere.* — 4. *nutre, e ha* — 5. *quanto ha 'l ciel* — 7. *e col trar* — 9. *Adunque.* [Lagarde p. 632, 1. *O'dumque.*]

Ursach' und Grund und Eins von Ewigkeiten,
Daraus Bewegung, Leben, Sein entspringen,
Was immer Himmel, Erd' und Höll' an Dingen
Umfasst in allen Längen, Tiefen, Breiten:

Mit Sinn, Verstand, Vernunft schau' ich die Weiten,
Die keine That, nicht Maass noch Rechnung zwingen;
Die Masse, Kraft und Zahl kann ich durchdringen,
Die Untres, Obres wie die Mitte leiten.

Nicht blinder Wahn, der Zeit, des Schicksals Tücke,
Nicht offne Wut, noch Hasses gift'ges Flüstern,
Nicht Bosheit, roher Sinn und freches Trachten

Vermögen je, den Tag mir zu verdüstern,
Mir zu verschleiern meine hellen Blicke,
Noch meiner Sonne Glanz mir zu umnachten.

6. *comprende, Quel* —

Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.

Erster Dialog.[3]

Personen:

Elitropio, Filoteo, Armesso.

Elitr.*) Gefangenen gleich, die an Dunkelheit gewöhnt aus finsterm Burgverliess an das Licht heraustreten, werden viele Anhänger der landläufigen Philosophie und manche andere dazu scheu werden, stutzen und weil sie unfähig sind, die neue Sonne deiner hellen Gedanken zu ertragen, böse werden.

Fil. Nun, dann liegt die Schuld nicht am Licht, sondern an ihren Augen. Je schöner und herrlicher die Sonne an sich selber ist, — den Augen der Nachteulen wird sie dadurch nur um so verhasster und widerwärtiger.

Elitr. Ein schweres, seltenes und ungewöhnliches Ding unternimmst du, Filoteo, indem du jene Leute aus ihrem lichtlosen Abgrund hervorlocken und zu dem offenen, ruhigen und heiteren Anblick der Gestirne führen willst, die wir in so schöner Mannigfaltigkeit über den blauen Himmelsmantel ausgestreut sehen. Gewiss will dein frommer Eifer nichts als den Menschen sich hilfreich erweisen; gleichwohl werden die Angriffe der Undankbaren auf dich ebenso mannigfach sein, wie die Thiere es sind, welche die gütige Erde in ihrem mütterlich umfassenden Schoosse erzeugt und nährt: falls es nämlich wahr ist, dass die menschliche Gattung in ihren Individuen, in jedem besonders, die Verschiedenheiten aller

*) Die folgende Stelle findet sich in lateinischem Gewande metrisch wieder: *De immenso* I. c. 2. p. 153.

anderen Gattungen nachbildet, um in jedem Individuum ausdrücklicher das Ganze zu sein, als es in andern Gattungen der Fall ist. Daher werden die Einen blinden Maulwürfen gleich in demselben Moment, wo sie die freie Luft spüren, sich möglichst schnell wieder in die Erde vergraben und in die dunkeln Höhlen zurückkehren, für die sie die Natur bestimmt hat. Die andern werden wie Nachtvögel nicht sobald im leuchtenden Osten die röthliche Botin der Sonne erblicken, als sie sich wegen der Schwäche ihrer Augen auch schon zur Rückkehr in ihre finstern Löcher angetrieben finden werden. Die Wesen alle, welche vom Anblick der himmlischen Lichter ausgeschlossen und für die ewigen Gefängnisse, Grüfte und Höhlen Pluto's bestimmt sind, werden, von dem schaurigen Chor der Alecto zurückgefordert, den schnellen Flug zu ihren Wohnungen zurück nehmen. Die Wesen dagegen, die für den Anblick der Sonne geboren sind, werden, wenn das Ende der verhassten Nacht gekommen ist, dem Himmel für seine Güte dankbar und freudig die heiss ersehnten und erhofften Strahlen mit ihren Blicken einsaugen und mit Herz, Stimme und Hand jubelnd den Aufgang anbeten. Wenn Titan vom goldnen Osten die feurigen Rosse angetrieben und das träumerische Schweigen der feuchten Nacht unterbrochen hat, dann werden die Menschen sinnig sprechen, die unschuldigen, wolletragenden Heerden blöken; die gehörnten Rinder unter der Obhut des rauhen Landmanns werden brüllen; die Esel des Silenus, weil sie von neuem den bestürzten Göttern hilfreich den dummen Giganten Schrecken einjagen können [4]), werden ihr Geschrei erheben. In schmutzigem Lager sich wälzend mit ungestümem Grunzen werden die hauerbewehrten Eber ihren betäubenden Lärm machen, Tiger, Bären, Löwen, Wölfe nebst den listigen Füchsen das Haupt aus ihren Höhlen hervorstecken, von ihren einsamen Höhen das ebene Jagdgefilde betrachten und aus thierischer Brust ihr Grunzen, Brummen, Heulen, Brüllen, Winseln ertönen lassen. In der Luft und auf den Zweigen weitverästeter Bäume werden die Hähne, Adler, Pfauen, Kraniche, Tauben, Schnepfen, Nachtigallen, Krähen, Elstern, Raben, der Kukuk und die Cicade nicht säumen, ihr lärmendes Gezwitscher zu wiederholen und zu verdoppeln. Und selbst aus dem unbeständigen Gefilde der Fluth werden die weissen Schwäne, die bunten Enten, die geschäftigen Taucher, die Sumpfvögel und die heiseren Gänse nebst den melancholisch quakenden Fröschen die Ohren mit ihrem Geräusche erfüllen. Und so wird das warme Sonnenlicht, indem es die Luft dieser glücklicheren Hemisphäre durchstrahlt, sich begleitet, begrüsst und vielleicht belästigt finden von einer Fülle der Laute, ebenso mannigfaltig, wie es die Geister sind nach Grösse und Beschaffenheit, welche jene Laute aus der Tiefe der Brust hervorbringen.

Fil. Das ist doch nicht bloss etwas gewöhnliches, sondern auch ganz natürlich und nothwendig, dass jedes lebende Wesen seinen Laut von sich giebt. Unvernünftige Thiere können unmöglich articulirte Töne bilden wie die Menschen, da ihre Körperbeschaffenheit entgegengesetzt, ihr Geschmack verschieden, ihre Nahrung eine andere ist.

Arm. Ich bitte um die Erlaubniss, auch mitreden zu dürfen, nicht über das Licht, sondern über andere Dinge, die dazu gehören und den Sinn nicht sowohl zu erfreuen, als vielmehr das Gefühl des Zuschauers oder Betrachters zu verletzen pflegen. Denn gerade, weil ich euren Frieden und eure Ruhe in brüderlicher Zuneigung wünsche, möchte ich nicht, dass aus diesen euren Reden wieder solche Komödien, Tragödien, Klagelieder, Dialoge oder was immer sonst entständen wie jene, die vor kurzem, als ihr sie in's Freie hinausliesst, euch zwangen, wohl eingeschlossen und zurückgezogen zu Hause zu bleiben.[5])

Fil. Redet nur ganz frei heraus!

Arm. Ich will keineswegs reden wie ein heiliger Prophet, ein verzückter Seher, ein verhimmelter Apokalyptiker oder der verengelte Esel des Bileam; auch nicht räsonniren als wär' ich vom Bacchus inspirirt, von dem Hauche der liederlichen Musen vom Parnass aufgeblasen, oder wie eine vom Phöbus geschwängerte Sibylle oder eine schicksalskundige Cassandra, nicht als wäre ich von der Sohle zum Scheitel von apollinischem Enthusiasmus vollgepfropft, wie ein erleuchteter Seher im Orakel oder auf dem delphischen Dreifuss, wie ein den Problemen der Sphinx gewachsener Oedipus oder ein Salomo den Räthseln der Königin von Saba gegenüber; nicht wie Calchas, der Dolmetscher des olympischen Senates, oder ein geist-

erfüllter Merlin, oder als käme ich aus der Höhle des Trophonius: sondern ich will in ganz hausbackener und nüchterner Prosa reden, wie ein Mensch, der ganz andere Absichten hat, als sich den Saft des kleinen und grossen Gehirns so lange herauszudestilliren, bis die *dura* und *pia mater* zuletzt als trocknes Residuum übrig bleibt; wie ein Mensch, der nun einmal kein anderes Hirn hat als sein eigenes, dem auch die Götter vom letzten Schube, die bloss zur Marschalltafel im himmlischen Hofhalte gehören, versagen; ich meine die Götter, die nicht Ambrosia essen noch Nektar trinken, sondern sich den Durst mit dem Bodensatz im Fass und mit ausgelaufenem Wein stillen, wenn sie gegen das Wasser und seine Nymphen besondere Abneigung hegen. Selbst diese, die sich uns doch sonst heimischer, zutraulicher und umgänglicher zu bezeigen pflegen, wie z. B. Bacchus oder jener betrunkene Ritter vom Esel [Silen], wie Pan, Vertumnus, Faunus oder Priapus, auch sie geruhen mich nicht um eines Strohhälmchens Breite tiefer einzuweihen, während sie doch von ihren Thaten selbst ihren Pferden Mittheilung zu machen pflegen.

Elit. Die Vorrede ist etwas lang geraten!

Arm. Nur Geduld! Der Schluss wird dafür desto kürzer sein. Ich will in aller Kürze sagen, dass ich euch will Worte hören lassen, die man nicht erst zu entziffern braucht, indem man sie erst gleichsam der Destillation unterwirft oder sie durch die Retorte gehen lässt, im Marienbade digerirt und nach dem Recept der Quintessenz sublimirt, sondern Worte, wie sie mir meine Amme in den Kopf gepfropft hat, welche beinahe so fett, hochbusig, dickbäuchig, starklendig und vollsteissig war, wie es jene Londonerin nur sein kann, die ich in Westminster gesehen habe und die von wegen der Erwärmung des Bauches ein paar Zitzen hat, die wie die Stulpstiefeln des Riesen Sanct Sparagorio aussehen und aus denen sich, würden sie zu Leder verarbeitet, sicherlich zwei ferraresische Dudelsäcke würden machen lassen.

Elit. Das könnte nun wohl für eine Einleitung ausreichen.

Arm. Wohlan denn, um zu Ende zu kommen, ich möchte von euch hören, — die Stimmen und Laute bei Gelegenheit des von eurer Philosophie ausstrahlenden Lichtes und Glanzes einmal ganz bei Seite gelassen — mit welchen

Lauten ihr wollt, dass wir insbesondere jenes Phänomen von Gelehrsamkeit begrüssen sollen, welches das Buch vom Aschermittwochsgastmahl ausmacht? Was für Thiere sind es, die es vorgetragen haben? Wasser-, Luft-, Land- oder Mondthiere? Und von den Aeusserungen des Smith, Prudenzio und Frulla abgesehen, — ich möchte gern wissen, ob die sich irren, welche behaupten, dass du eine Stimme annimmst wie ein toller und rasender Hund, dass du ferner zuweilen den Affen, zuweilen den Wolf, die Elster, den Papagei, bald das eine Thier, bald ein anderes nachahmst und bedeutende und ernste Sätze, moralische und physicalische, gemeine und würdige, philosophische und komische blind durch einander würfelst.

Fil. Wundert euch nicht, Bruder! War es doch nichts als eine Gasterei, wo die Gehirne durch Affecte regiert werden, wie sie durch die Einwirkung der Geschmäcke und Düfte von Getränken und Speisen entstehen. Wie ein Gastmahl materieller und körperlicher Art, ganz analog ist auch das Gastmahl in Wort und Geist. So hat denn auch dieses Gastmahl in Gesprächsform seine mannigfachen und verschiedenen Theile, wie ein Gastmahl sie zu haben pflegt: es hat seine eigenthümlichen Verhältnisse, Umstände und Mittel, wie sie in seiner Weise auch jenes haben könnte.

Arm. Seid so gut und macht, dass ich euch verstehen kann!

Fil. Dort pflegt sich der Gewohnheit und Gebühr nach Salat, Speise, Obst und Hausmannskost aus der Küche und aus der Apotheke zu finden, für Gesunde und für Kranke; Kaltes, Warmes, Rohes und Gekochtes; aus dem Wasser, vom Lande, aus dem Hause und aus der Wildnis; Geröstetes, Gesottenes, Reifes, Herbes; Dinge die zur Ernährung allein, und solche, die dem Gaumen dienen; Substantielles und Leichtes, Salziges und Fades, Rohes und Eingemachtes, Bitteres und Süsses. Und so haben sich auch hier in bestimmter Reihenfolge die Gegensätze und Verschiedenheiten eingefunden, den Verschiedenheiten des Magens und des Geschmackes bei denen entsprechend, denen es gefallen möchte, an unserem symbolischen Gastmahl teilzunehmen, damit niemand sich beklage, er sei umsonst gekommen, und damit wem das Eine nicht gefällt vom Anderen nehme.

Arm. Schon gut; aber was sagt ihr dazu, wenn überdies in eurem Gastmahl Dinge vorkommen, die weder als Salat noch als Speise, weder als Dessert noch als Hausmannskost taugen, weder kalt noch warm, weder roh noch gekocht, die weder für den Appetit noch für den Hunger, weder für Gesunde noch für Kranke gut sind und demgemäss weder aus den Händen des Kochs noch des Apothekers hervorgehen?

Fil. Du wirst gleich sehen, dass auch darin unser Gastmahl jedem beliebigen anderen nicht unähnlich ist. Wie du dort mitten im besten Essen dich entweder an einem allzuheissen Bissen verbrennst, so dass du ihn entweder ausspeien oder unter Aechzen und Thränen dem Gaumen liebäugelnd so lange anvertrauen musst, bis du ihn hinunterwürgen kannst; oder es wird dir ein Zahn stumpf, oder die Zunge kommt dir in den Weg, dass du mit dem Brode auf sie beisst; oder ein Steinchen wird zwischen den Zähnen zertrümmert, dass du den ganzen Bissen ausspeien musst; oder ein Härchen aus dem Barte oder vom Kopfe des Kochs schleicht sich durch bis zu deinem Gaumen, um dich zum Brechen zu reizen; oder eine Gräte bleibt dir im Halse stecken, um dich sänftiglich husten zu machen; oder ein Knöchlein legt sich dir quer vor den Schlund und bringt dich in Gefahr zu ersticken: gerade so haben sich in unserem Gastmahl zu unserem und aller Missvergnügen entsprechende und ähnliche Dinge eingefunden. Und ach, der Grund von dem allen ist die Sünde unseres alten Urvaters Adam. Seitdem ist die verderbte menschliche Natur dazu verdammt, dass sich ihr zu jedem Genuss der Verdruss gesellt.

Arm. Wie andächtig und erbaulich das klingt! Nun, was antwortet ihr denen, welche sagen, dass ihr ein wütender Cyniker seid?

Fil. Ich werde es freudig zugestehen, wenn nicht unbedingt, so doch teilweise.

Arm. Aber wisst ihr auch, dass der Vorwurf, Beschimpfungen hinzunehmen, nicht so schwer ist wie der, sie auszutheilen.

Fil. Mir genügt's, dass die meinigen als Wiedervergeltung, diejenigen anderer als Angriffe gemeint sind.

Arm. Auch Götter kommen in die Lage, Beleidigungen hinzunehmen, Beschimpfungen zu dulden und Tadel zu erleiden; aber selber tadeln, beschimpfen und beleidigen ist die Art gemeiner, unedler, unwürdiger und schlechtgesinnter Menschen.

Fil. Wohl wahr; aber wir beleidigen ja auch nicht; wir geben nur die Beleidigungen zurück, die nicht sowohl uns, als der verachteten Philosophie angethan werden, und wir thun es, damit nicht zu den schon erlittenen Kränkungen neue hinzukommen.

Arm. Ihr wollt also einem bissigen Hunde gleichen, damit jedermann sich hüte, euch lästig zu fallen?

Fil. So ist's. Ich wünsche Ruhe zu haben, und der Verdruss verdriesst mich.

Arm. Schön; aber man meint, ihr verfahrt zu streng.

Fil. Damit sie nicht wieder kommen, und damit andere lernen, nicht mit mir und mit anderen anzubinden; sie sollen vielmehr aus ähnlichen Mittelbegriffen die gleichen Schlüsse ziehen.

Arm. Die Beleidigung war eine private, die Rache aber ist öffentlich.

Fil. Ist sie deshalb ungerecht? Viele Vergehen, die im verborgenen begangen sind, werden doch mit Fug und Recht öffentlich gestraft.

Arm. Aber damit verderbt ihr euren Ruf und macht euch tadelnswerther als jene; denn man wird öffentlich sagen, dass ihr ungeduldig, launenhaft, eigensinnig, unbesonnen seid.

Fil. Das soll mich wenig kümmern, wenn nur sie und andere mir nicht weiter lästig fallen. Dazu zeige ich den Prügel des Cynikers, dass sie mich mit meiner Handlungsweise in Ruhe lassen, und wenn sie von mir keine Liebkosungen wollen, nicht an mir ihre Unhöflichkeit auslassen.

Arm. Scheint es euch denn einem Philosophen zu geziemen, dass er auf Rache sinne?

Fil. Glichen die, die mich ärgern, der Xanthippe, so würde ich Sokrates gleichen.

Arm. Weisst du nicht, dass Langmuth und Geduld allen gut steht? dass wir durch sie den Heröen und Göttern ähnlich werden, welche nach einigen sich spät rächen, nach anderen sich überhaupt nicht rächen noch erzürnen?

Fil. Du irrst, wenn du glaubst, ich hätte es auf Rache abgesehen.

Arm. Auf was denn?

Fil. Auf Besserung, und auch dadurch werden wir den Göttern ähnlich. Du weisst, dass der arme Vulcan von Jupiter Dispens hat, auch an Festtagen zu arbeiten, und so wird der verwünschte Ambos nimmer dessen ledig, die Streiche der gewaltigen Hämmer zu erdulden. So wie der eine erhoben ist, fällt der andere nieder, damit nur die gerechten Blitze zur Züchtigung der Verbrecher und Frevler niemals ausgehen.

Arm. Aber es ist immer noch ein Unterschied zwichen euch und dem Schmied des Jupiter, dem Gemahl der Cypria.

Fil. Genug, dass ich ihnen an Geduld und Langmuth vielleicht nicht so unähnlich bin. Auch in dieser Sache habe ich sie geübt; denn ich habe meinem Unwillen keineswegs durchaus den Zügel schiessen lassen und habe meinem Zorn nicht die schärfsten Sporen gegeben.

Arm. Nicht jedermann soll sich damit zu schaffen machen, ein Verbesserer zu sein, besonders der Menge.

Fil. Sagt doch auch, besonders dann, wenn diese sich mit ihm nichts zu schaffen macht.

Arm. Man sagt, dass man sich nicht bekümmern soll um ein fremdes Land.

Fil. Und ich sage zweierlei: erstens dass man einen ausländischen Arzt nicht tödten soll, weil er die Curen vorzunehmen versucht, die die heimischen nicht machen; zweitens, dass für den wahren Philosophen jedes Land sein Vaterland ist.

Arm. Wenn sie dich nun aber nicht haben wollen, weder als Philosophen, noch als Arzt, noch als Landsmann?

Fil. Deshalb werde ich nicht aufhören es zu sein.

Arm. Wer bürgt euch dafür?

Fil. Die Götter, welche mich hierher geschickt haben; ich, der ich mich hier befinde; und die, welche Augen haben, mich hier zu sehen.

Arm. Da hast du sehr wenige und wenig anerkannte Zeugen.

Fil. Auch die rechten Aerzte sind sehr wenig zahlreich und wenig anerkannt; fast alle dagegen sind rechte Kranke. Ich wiederhole, dass es ihnen nicht gestattet ist, den einen es zu bewirken, den andern es zu erlauben,

dass solche Behandlung denen zu Theil werde, die lobenswerthe Dienste leisten, ob sie nun Ausländer seien oder nicht.

Arm. Wenige erkennen diese Dienste an.

Fil. Deshalb sind die Perlen nicht weniger kostbar, und wir müssen sie mit aller unserer Kraft vertheidigen, und mit der äussersten Anstrengung dahin wirken, dass sie davor geschützt, gesichert und bewahrt bleiben, von den Säuen mit den Füssen zertreten zu werden. So wahr mir die hohen Götter helfen mögen, mein Armesso, ich habe niemals aus schmutziger Eigenliebe oder aus gemeiner Sorge für ein privates Interesse solche Rache geübt, sondern aus Liebe zu meiner vielgeliebten Mutter, der Philosophie, und aus Eifer um ihre verletzte Majestät. — Jetzt möchte sich jeder nichtsnutzige Pedant, jeder lumpige Wortheld, jeder dumme Faun, jeder unwissende Esel, indem er sich mit einer Last von Büchern zeigt, sich den Bart lang wachsen lässt und allerlei andere Manieren annimmt, dafür ausgeben, als ob er zur Familie gehörte. Durch solche falschen Freunde und Söhne ist die Philosophie so weit heruntergebracht worden, dass bei der Menge ein Philosoph so viel heisst als ein unnützer Mensch, ein Pedant, ein Gaukler, ein Marktschreier, ein Charlatan, gut genug, um als Zeitvertreib im Hause und als Vogelscheuche auf dem Felde zu dienen.

Elit. Die Wahrheit zu sagen, wird die Sippe der Philosophen von dem grössten Theil der Menschen noch niedriger geachtet, als die der Geistlichen, weil diese, aus jeder Art von Gesindel entnommen, das priesterliche Amt immer noch weniger in Verruf gebracht haben, als jene, die, nach Bestien aller Art benannt, der Philosophie Verachtung zugezogen haben.

Fil. Loben wir also in seiner Art das Alterthum, wo die Philosophen zu Gesetzgebern, Räthen und Königen emporsteigen, Räthe und Könige aber zu Priestern erhoben werden durften. In unsern Tagen ist die Mehrzahl der Priester so beschaffen, dass sie und um ihretwillen die göttlichen Gebote verachtet sind; fast alle aber, welche wir als Philosophen betrachten, sind von der Art, dass sie selbst und um ihretwillen die Wissenschaften in Geringschätzung sinken. Ueberdies pflegt unter ihnen die Menge von Schurken, wie Nesseln die Saat, mit ihren entgegen-

gesetzten Phantastereien die Tugend und Wahrheit zu überwuchern, welche selten und nur seltenen Menschen erkennbar ist.

Arm. Ich kenne keinen Philosophen, Elitropio, der sich so für die verachtete Philosophie ereiferte, keinen, der für seine Wissenschaft so eingenommen wäre, wie dieser Teofilo. Was würde geschehen, wenn alle andern Philosophen von derselben Beschaffenheit, ich meine, ebenso leidenschaftlich wären!

Elit. Diese andern Philosophen haben nicht so viel erfunden, haben auch nicht so viel zu behüten, nicht so viel zu vertheidigen. Sie freilich können immerhin eine Philosophie gering schätzen, die nichts taugt, oder eine andere, die wenig taugt, oder eine solche, die sie nicht kennen; aber dieser, der die Wahrheit, den verborgenen Schatz, gefunden hat, ist von der Schönheit dieses göttlichen Antlitzes entflammt und nicht weniger eifersüchtig darauf, dass sie nicht verfälscht, vernachlässigt oder entweiht werde, als ein anderer in schmutziger Begierde vom Golde, vom Karfunkel oder Diamanten oder von einem schönen Weibsbild eingenommen sein mag.

Arm. Aber besinnen wir uns und kommen zurück zur Sache! Man sagt von euch, Teofilo, ihr hättet in jenem eurem Aschermittwochsgespräch eine ganze Stadt, eine ganze Provinz, ein ganzes Reich geschmäht und beleidigt.

Fil. Das habe ich nie gedacht, nie beabsichtigt, nie gethan, und wenn ich es gedacht, beabsichtigt oder gethan hätte, so würde ich mich selber am strengsten verdammen und zu tausend Widerrufen, Abbitten und Palinodien bereit sein. Und das nicht allein, wenn ich ein altes edles Reich wie dieses beleidigt hätte, sondern auch jegliches andere sonst, für so barbarisch es auch gelten möge; und ich meine nicht nur, jede Stadt, für wie ungebildet sie berufen sei, sondern auch jegliches Geschlecht, als wie roh es auch bekannt sei, sondern auch jede Familie, wie ungastlich sie auch heisse. Denn es kann kein Reich, keine Stadt, kein Geschlecht, kein ganzes Haus geben, wo alle gleiches Sinnes wären oder wo man sich darauf einrichten dürfte, keines, wo sich nicht so entgegengesetzte und widersprechende Charaktere fänden, dass was dem einen Freude macht, dem andern missfallen muss.

Arm. Gewiss, was mich anbetrifft, der ich das Ganze

gelesen und wiedergelesen und wohl erwogen habe, ich finde euch wohl im einzelnen vielleicht etwas gar zu frei herausgehend; im allgemeinen finde ich euer Verfahren anständig, vernünftig und rücksichtsvoll. Aber das Gerücht geht so wie ich sage.

Elit. Dies und andere Gerüchte sind durch die Gemeinheit einiger von denen ausgestreut worden, die sich getroffen fühlen. Rachsüchtig und an eignem Verstand, Gelehrsamkeit, Geist und Kraft sich zu schwach fühlend, erdichten sie alle möglichen Unwahrheiten, denen nur ihresgleichen Glauben schenken können, und werben Genossen, indem sie es zu erreichen suchen, dass der Tadel gegen einzelne für eine Beleidigung gegen die Gesamtheit angesehen werde.

Arm. Ich glaube vielmehr, dass es Personen giebt, nicht ohne Urtheil und Verstand, welche die Beleidigung auf die Gesamtheit beziehen, weil ihr solche Sitten Personen von solcher Abkunft beilegt.

Fil. Nun, was für Sitten sind denn das, dass ähnliche, schlimmere und viel fremdartigere in Geschlecht, Art und Zahl sich nicht in den vorzüglichsten Ländern und Gegenden der Welt fänden? Oder werdet ihr es vielleicht beleidigend finden, und zwar beleidigend und undankbar gegen mein Vaterland, wenn ich sage, dass ähnliche und noch verwerflichere Sitten in Italien, in Neapel, in Nola vorkommen? Würdige ich vielleicht dadurch dieses vom Himmel begnadigte Land herab, welches so oft zugleich zum Haupt und zur rechten Hand dieser Erde gesetzt war, zum Erzieher und Bezwinger der andern Geschlechter, dies Land, das von uns und andern immer als Lehrerin, Säugamme und Mutter aller Tugenden, Wissenschaften, aller Bildung, alles guten Anstandes und aller höflichen Sitte geschätzt worden ist, wenn das gar noch überboten wird, was von ihm grade auch unsere Poëten gesungen haben, welche es doch ebensosehr als Lehrerin aller Laster, alles Betruges, aller Habsucht und Grausamkeit darstellen?

Elit. Das stimmt ganz zu den Grundsätzen eurer Philosophie; meint ihr doch, dass die Gegensätze in den Principien und in den nächsten Objecten zusammenfallen. Denn eben dieselben Geister, welche für hohe, tugendhafte und edelmüthige Handlungen die geeignetsten

sind, sinken am tiefsten, wenn sie auf Abwege gerathen. Die selteneren und auserleseneren Geister finden sich da, wo im allgemeinen die unwissenderen und ungeschickteren sind, und wo meistentheils weniger gebildete und höfliche Leute sind, findet man in einzelnen Fällen Extreme von Bildung und Feinheit. Daher scheint den verschiedenen Geschlechtern das gleiche Maass von Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gegeben zu sein, nur in verschiedener Vertheilung.

Fil. Ganz recht.

Arm. Bei alledem bedauere ich wie viele andere mit mir, o Teofilo, dass ihr in unserm lieben Vaterlande gerade auf solche Subjecte gestossen seid, die euch zu einer solchen Aschermittwochslamentation Anlass gegeben haben, und nicht auf so viele andere, die euch gezeigt hätten, wie sehr dies unser Land, mag es auch immer von den Eurigen „gänzlich vom Erdenrunde entlegen"*) genannt werden, allen Studien edler Wissenschaften, der Waffen, der Ritterlichkeit, Bildung und höflicher Sitten ergeben sei. Soweit unsere Kraft reicht, suchen wir darin nicht hinter unsern Ahnen zurückzubleiben oder von anderen Völkern übertroffen zu werden, besonders von denen, welche sich einbilden, die edle Anlage, Wissenschaften, Waffen und Bildung wie von Natur zu haben.

Fil. Bei meiner Treue, Armesso, dem was ihr darlegt, darf ich nicht, könnte ich auch nicht widersprechen, weder mit Worten noch mit Gründen oder auch nur innerlich; führt ihr doch eure Sache mit aller Geschicklichkeit, bescheiden und gründlich. Deshalb empfinde ich Reue um euretwillen und um dessen willen, dass ihr mir nicht mit barbarischem Stolze gegenübergetreten seid, und ich bedaure, dass ich von den oben erwähnten Subjecten Anlass genommen habe, euch und andere Leute von ehrenwerthester und humanster Gesinnung zu betrüben. Ich möchte deshalb, jene Dialoge wären nicht veröffentlicht, und wenn es euch recht ist, so werde ich mich darum bemühen, dass sie fernerhin nicht an's Licht gelangen.

Arm. Meine Betrübnis so wie die anderer vortrefflicher Leute stammt so wenig aus der Veröffentlichung jener Dialoge, dass ich eher dafür sorgen möchte, dass

*) *Vergil.* Eclog. I, 67.

sie in unsere Landessprache übersetzt würden, damit sie den wenig oder übel gesitteten unter uns zur Lectüre dienen könnten. Vielleicht wenn sie sehen, mit welchem Abscheu ihre unhöflichen Manieren aufgenommen, in welchen Zügen sie geschildert worden und wie widerlich dieselben sind, wandeln sie sich, wenn sie sich durch gute Lehre und gutes Vorbild, das sie an den Besseren und Höheren sehen, von ihrem Wege nicht abbringen lassen, wenigstens um und bilden sich nach jenen um aus Scham, unter jenes Gesindel gezählt zu werden, indem sie lernen, dass persönche Ehre und Tüchtigkeit nicht in dem Können und Wissen davon besteht, auf welche Art man andere ärgert, sondern in dem geraden Gegentheil.

Elit. Ihr zeigt euch sehr verständig und gewandt, wo es die Sache eures Vaterlandes gilt, und seid im Unterschied von vielen, die gleich arm sind an Geist und Werth, nicht undankbar und unerkenntlich für die guten Dienste anderer. Aber Filoteo scheint mir nicht vorsichtig genug, um seinen Ruf zu wahren und seine Person zu verteidigen. Denn so verschieden adliges Wesen und bäurisches Wesen ist, so entgegengesetzt sind die Wirkungen, die man von beiden hoffen oder fürchten muss. Stelle dir vor, irgend ein Bauernknecht aus Scythien, der ein Gelehrter geworden, Erfolg gehabt und Ruhm erlangt hätte, verliesse die Ufer der Donau und tastete mit kühnem Tadel und gerechter Anklage das Ansehen und die Majestät des römischen Senats an. Dieser würde aus jenes Mannes Tadel und Beleidigung Anlass nehmen zu einem Acte äusserster Klugheit und Grossmuth und den strengen Tadler mit einer Colossalstatue beehren. Denke dagegen, ein römischer Edelmann und Senator habe Unglück gehabt und wäre unweise genug, die lieblichen Gestade seines Tiber zu verlassen und gleichfalls mit gerechter Anklage und dem vernünftigsten Tadel die scythischen Bauern anzugreifen. Sicher würden diese daraus Anlass nehmen, die Beweise ihrer Unbildung, Niedrigkeit und Roheit zu babylonischer Thurmhöhe aufzuhäufen; sie würden ihn steinigen, der Volkswuth die Zügel schiessen lassen, um den andern Geschlechtern zu zeigen, welch ein Unterschied es sei, mit Menschen zu verkehren, oder mit solchen, welche nur nach dem Bild und Gleichniss von Menschen gemacht sind.

Arm. Ich, o Teofilo, bin nicht der Mann, es für gebührend zu halten, dass ich oder ein anderer, der mehr Witz hätte als ich, die Sache und den Schutz derjenigen, die deine Satire trifft, als von Landsleuten übernehme, zu deren Vertheidigung uns das Naturgesetz selber treibe. Denn niemals werde ich zugestehen und niemals aufhören den zu bestreiten, welcher behauptet, dass jene Leute Theile und Glieder unseres Vaterlandes seien. Dieses besteht aus ebenso edlen, gebildeten, sittlichen, wohlerzogenen, zartfühlenden, humanen, verständigen Leuten wie irgend ein anderes. Wenn Leute jenes Schlages darin vorkommen, so doch sicher nur als Schmutz, Hefen, Mist und Moder; in keinem andern Sinne könnten sie Theile eines Reiches oder einer Stadt heissen, als wie auch die Jauche ein Theil des Schiffes ist. Weit entfernt daher, dass wir um solcher Leute willen empfindlich sein müssten, würden wir uns durch solche Empfindlichkeit vielmehr tadelnswerth machen. Aus der Zahl jener schliesse ich einen grossen Theil der Gelehrten und Geistlichen nicht aus. Wenn auch einige von ihnen vermöge ihrer Doctoren-Würde grosse Herren werden, so kehren sie den bäurischen Stolz, den sie zuerst nicht zu zeigen wagten, nachher mit der Zuversichtlichkeit und dem Hochmuth, der sich ihnen in Folge des Rufes als Gelehrte oder Priester anhängt, nur um so dreister und prahlerischer heraus. Kein Wunder daher, wenn ihr viele und aber viele seht, die in jener Doctoren- und Priesterwürde mehr nach dem Rindvieh, der Heerde und dem Stall riechen, als wirkliche Pferdeknechte, Hirten und Ackersleute. Deshalb wünschte ich, ihr hättet nicht so heftig gegen unsere Universität geeifert, indem ihr gewissermaassen dem Ganzen keine Nachsicht gewährtet und nicht bedachtet, was sie bisher gewesen ist, in Zukunft sein wird oder sein kann und zum Theil doch auch schon jetzt ist.

Fil. Nehmt es doch nicht so tragisch! Denn ist auch die Schilderung, die sie bei dieser Gelegenheit erfahren hat, ganz getreu, so ist doch jedenfalls die Verkehrtheit nicht grösser bei ihr als bei allen anderen, die höher zu stehen glauben, und die unter dem höchst albernen Titel von Doctoren Pferde mit Doctorringen und Esel mit Doctorhüten creieren. Gleichwohl verkenne ich nicht, wie sehr sie von Anfang an wohl eingerichtet gewesen ist, die schönen Studienordnungen, die Würde des Ceremoniells, die Vertheilung der Uebungen, die Schönheit der Trachten und vieles andere, was zum Bedürfniss und Schmuck einer Academie beiträgt. Jedermann muss sie daher ohne Zweifel als die erste in ganz Europa und mithin in der ganzen Welt anerkennen, und ich leugne nicht, dass sie an Gewandtheit und Feinheit der Geister, wie beide Theile Britanniens sie von Natur erzeugen, allen denen, die anerkannt die vortrefflichsten sind, ähnlich ist und wohl gleichkommen mag. Nichts desto weniger hat sich das Andenken daran verloren, dass die speculativen Studien, ehe sie noch in den anderen Theilen Europas wiedererwachten, an diesem Orte geblüht haben, und dass durch diese ihre Meister in der Metaphysik, wie barbarisch auch immer von Sprache und mönchisch von Profession sie waren, der Glanz eines herrlichen und hervorragenden Zweiges der Philosophie, welcher in unseren Zeiten beinahe erloschen ist, über alle andern Academien der Länder, die nicht von Barbaren bewohnt sind, sich verbreitet hat. Aber was mich angewidert hat und mir zugleich Ekel und Lachen erregt, ist das, dass während ich nirgends Leute finde, die von Sprache mehr Römer, mehr Athener wären, als an diesem Ort, sie sich in allem übrigen — ich spreche von der grossen Masse — rühmen, ihren Vorgängern durchaus unähnlich und entgegengesetzt zu sein. Letztere waren freilich wenig besorgt um Beredsamkeit und grammatische Strenge und ganz auf die Speculation gerichtet, welche von jenen Sophisterei genannt wird; aber ihre Metaphysik, in der sie ihren Meister Aristoteles übertroffen haben, wenn auch immerhin getrübt und verunreinigt durch manche werthlose Schlüsse und Lehrsätze, die nicht philosophisch noch theologisch sind, sondern von einem müssigen und seine Kraft übel verwendenden Geiste zeugen, — ihre Metaphysik steht mir doch immerr noch unendlich höher, als alles was diese Männer der Gegenwart mit aller ihrer ciceronianischen Beredsamkeit und declamatorischen Kunst vorbringen können.[6])

Arm. Das sind doch aber auch keine verächtlichen Sachen.

Fil. Gewiss nicht. Aber wenn man zwischen beiden wählen muss, so schätze ich die Ausbildung des Geistes, wie sehr sie auch sonst getrübt sein mag, höher als diejenige noch so beredter Worte und Redeweisen.

Elit. Das erinnert mich an jenen Bruder Ventura, der bei der Besprechung der Stelle der Heiligen Schrift: „Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist!"*) bei Gelegenheit alle Namen von Münzen, die es zu den Zeiten der Römer gab und die er ich weiss nicht aus welchem alten Tröster oder welcher Scharteke aufgelesen hatte, — es waren mehr als hundert und zwanzig, — nach Gepräge und Gewicht anbrachte, um zu zeigen, wie fleissig und wie gelehrt er sei. Als nun am Schluss der Predigt ein Biedermann zu ihm trat und bat: „Ehrwürdiger Pater, seid so gut und leiht mir einen Carlin!" so antwortete er, er gehöre zum Bettelorden.

Arm. Zu welchem Zwecke erwähnt ihr das?

Elit. Ich will damit sagen, dass die, welche in Redensarten und Namen sehr bewandert sind und sich nicht um die Sachen kümmern, dasselbe Gaul wie jener ehrwürdige Vater der Gäule reiten.

Arm. Ich glaube doch, dass sie ausser dem Studium der Beredsamseit, in welcher sie alle ihre Vorgänger übertreffen und den andern Modernen nicht nachstehen, auch in der Philosophie und auf andern Gebieten der Speculation nicht so bettelarm sind; können sie doch ohne deren gründliche Kenntniss zu keinem Grade promovirt werden. Denn die Statuten der Universität, auf welche sie eidlich verpflichtet sind, bestimmen, dass niemand zur Magister- oder Doctorwürde in der Philosophie und Theologie promovirt werden soll, wenn er nicht aus dem Brunnen des Aristoteles gründlich geschöpft habe.

Elit. O, ich will euch sagen, wie sie's gemacht haben, um nicht meineidig zu werden. Von drei Brunnen, die sich bei der Universität befinden, haben sie dem einen den Namen Brunnen des Aristoteles gegeben; den andern nennen sie Brunnen des Pythagoras, den dritten Brunnen des Plato. Da sie nun aus jenen drei Brunnen ihr Wasser entnehmen, um Bier und dergleichen zu machen, — mit demselben Wasser werden freilich auch die Ochsen und Pferde getränkt, — so giebt es natürlich keinen Menschen, der nicht, auch wenn er sich kaum drei oder vier Tage in jenen Studien- und Collegienhäusern aufgehalten hat, mit dem Brunnen nicht nur des Aristoteles, sondern auch ausserdem mit dem des Pythagoras und Plato reichlich durchtränkt worden wäre.

*) Matth. 22, 21.

Arm. Leider, dass ihr nur allzuwahr redet! Daher kommt es, Teofilo, dass die Doctoren zu so billigen Preisen fortgehen wie die Sardellen. Wie man sie mit wenig Mühe creiert, findet, fischt, so kauft man sie auch für ein Geringes. Da nun bei uns die Masse der Doctoren in dieser Zeit so beschaffen ist, — den Ruhm einiger durch Redegabe, Gelehrsamkeit, weltmännische Bildung ausgezeichneter Männer, wie ein Tobias Matthew, Culpeper und andere, die ich nicht zu nennen weiss, immer ausgenommen, — so fehlt viel daran, dass einer weil er sich Doctor nennt dafür gelte einen neuen Adelsrang zu haben; vielmehr ist er gerade der entgegengesetzten Natur und Beschaffenheit so lange verdächtig, als man nicht etwas von ihm besonders weiss. So kommt es, dass diejenigen, die von Geburt oder sonst adlig sind, auch wenn sie damit das schönste Theil des Adels, die gelehrte Bildung, verbinden, sich schämen, sich promoviren und zu Doctoren ernennen zu lassen, indem es ihnen genügt, dass sie Gelehrte sind. Und von solchen findet man eine grössere Zahl an den Höfen, als man Pedanten an der Universität findet.

Fil. Grämt euch nicht zu sehr darüber, Armesso! Denn überall, wo es Doctoren und Priester giebt, giebt es auch beide Arten von ihnen. Diejenigen, die wahrhafte Gelehrte und wahrhafte Priester sind, mögen sie auch aus niederem Stande emporgekommen sein, können nicht anders als gebildet und geadelt sein; denn die Wissenschaft ist der auserlesene Weg, um den menschlichen Geist zu erhabenem Streben zu entzünden. Jene andern aber erscheinen uns um so roher, je mehr sie, mit dem Divûm pater oder mit dem Giganten Salmoneus „hochdonnernd", gleich einem Satyr oder Faun im Purpurgewande mit schreckeneinflössendem und gebieterischem Pompe einherschreiten, nachdem sie auf dem Katheder des Schulobersten ausgemacht haben, — nach welcher Declination *hic et haec et hoc nihil* geht.

Arm. Wir wollen den Gegenstand fallen lassen. Was ist das für ein Buch, das ihr in der Hand habt?

Fil. Es sind Dialoge.

Arm. Das Gastmahl?

Fil. Nein.

Arm. Was denn?

Fil. Andere, in denen nach unserer Methode von der Ursache, dem Princip und dem Einen gehandelt wird.

Arm. Und die Personen? Haben wir vielleicht wieder so einen verteufelten Frulla oder Prudenzio, die uns von neuem in schlimme Gesellschaft bringen? [7])

Fil. Fürchtet nichts! Einen ausgenommen, sind es lauter ruhige und höchst anständige Leute.

Arm. So bliebe also doch wieder euren Worten nach etwas auch in diesen Dialogen auszumerzen?

Fil. Fürchtet nichts! Ihr werdet euch eher gekitzelt fühlen, wo es euch juckt, als gereizt, wo es euch weh thut.

Arm. Wo es juckt?

Fil. Ihr werdet hier erstens dem ehrenwerthen Gelehrten, dem liebenswürdigen, wohlgebildeten Mann und treuen Freunde Alexander Dicson begegnen, den der Nolaner liebt wie seinen Augapfel und der zu der Verhandlung über den Gegenstand den Anlass gegeben hat. Er wird als derjenige eingeführt, der dem Teofilo den Stoff zu seinen Darlegungen bietet. Zweitens habt ihr da den Teofilo, nämlich mich, der je nach gegebenem Anlass den vorliegenden Gegenstand durch Distinctionen, Definitionen und Demonstrationen erläutert. Drittens ist da Gervasio, ein Mann, der nicht zur Zunft gehört, aber zum Zeitvertreib bei unsern Unterredungen zugegen sein will, eine Person, die nicht wohl noch übel riecht, sich über die Manieren des Poliinnio köstlich amüsiert und ihm dann und wann Spielraum schafft, um seine Thorheit auszulassen. Diesen gotteslästerlichen Pedanten habt ihr da zum vierten, einen jener gestrengen Tadler der Philosophie, der sich deshalb wie ein Momus vorkommt; äusserst eingenommen von seinem Schwarm von Scholastikern, weshalb er sich in sokratischer Liebe einen geschworenen Feind des weiblichen Geschlechtes nennt, und weil er kein Physiker ist, sich für Orpheus, Musäus, Tityrus und Amphion hält. Du kennst die Art. Wenn sie dir eine schöne Periode gemacht, ein elegantes Brieflein aufgesetzt, eine zierliche Phrase aus der ciceronianischen Garküche geschmarotzert haben: — da ist Demosthenes wiedererstanden, da blüht Tullius, da lebt Sallust; da ist ein Argus, der jeden Buchstaben, jede Silbe, jede Redensart erspäht; da Rhadamanthus *„umbras vocat ille silentum“*; da Minos, König von Creta, *„urnam movet“*. [8]) Sie seigen die Sprüchlein und discutiren über Phrasen: diese schmeckt nach dem Dichter, jene nach dem Komiker, die nach dem Redner; das ist würdevoll, das niedrig, das erhaben; jenes gehört dem *humile dicendi genus* an; diese Wendung ist rauh; sie würde zart sein, wenn sie so gestaltet wäre; das ist ein Anfänger, der sich wenig um das Alterthum kümmert, *non redolet Arpinatem, desipit Latium;* dieses Wort ist nicht toscanisch, wird nicht von Boccaccio, Petrarca und anderen gebraucht. Man schreibt nicht *homo,* sondern *omo,* nicht *honore,* sondern *onore,* nicht Polihimnio, sondern Poliinnio. Darüber triumphirt er, ist er mit sich zufrieden; nichts gefällt ihm so wie seine eigenen Thaten. Er ist ein Jupiter, der von der hohen Warte *„alta specula“* das so vielen unnöthigen Irrthümern, Unfällen, Nöthen und Mühen ausgesetzte Leben der anderen Menschen beschaut und betrachtet. Nur er ist glücklich, er allein lebt ein himmlisches Leben, wenn er seine Göttlichkeit im Spiegel einer Blumenlese, eines Wörterbuchs, eines Calepino, eines Glossars, einer Cornucopia, eines Nizolius betrachtet. [9]) Mit solcher Ueberlegenheit ausgestattet ist er allein alles in allem, während sonst jeder nur eines ist. Lacht er, so nennt er sich Demokrit, weint er, Heraklit; disputirt er, so heisst er Chrysipp; forscht er, Aristoteles; tummelt er sich in Hirngespinsten, Plato; brüllt er ein paar Sätze her, so ist sein Name Demosthenes; wenn er den Vergilium analysiret, so ist er Maro. Nun hofmeistert er Achill, belobt Aeneas, tadelt Hector, declamirt gegen Pyrrhus, trauert über Priamus, verklagt Turnus, entschuldigt Dido, preist Achates, und endlich, indem er *verbum verbo reddit* und wilde Synonymien aufthürmt, *nihil divinum a se alienum putat,* ist er so aufgeblasen, wenn er vom Katheder heruntersteigt, als hätte er Himmelreiche geordnet, Senate geregelt, Heere gebändigt, Welten reformirt; ist er sicher, dass wenn nicht die Ungerechtigkeit der Zeit wäre, er in Wirklichkeit das thun würde, was er in seiner Meinung thut. *O tempora, o mores!* Wie selten sind diejenigen, welche die Natur der Participia, der Adverbia, der Conjunctiones verstehen! Wie viel Zeit hat es gekostet, bis die Art und der wahre Grund gefunden wurde, wie das

Adjectivum mit dem Substantivum übereinstimmen, das Relativum sich nach dem richten muss, worauf es sich bezieht, und nach welcher Regel es jetzt vorn, jetzt hinter dem Satze steht, nach welchen Maassen, welchen Ordnungen die Interjectiones eingestreut werden, die, welche Trauer, die, welche Freude ausdrücken: heu, oh, ah, ach, hem, ohe, hui und andere Würzen, ohne welche alle menschliche Rede höchst fade sein würde.

Elit. Sagt was ihr wollt, denkt wie es euch beliebt! Ich sage, dass es für das Glück des Lebens besser ist, sich Crösus zu dünken und arm zu sein, als sich arm zu dünken und Crösus zu sein. Ist es nicht zuträglicher für das Wohlbefinden, eine Vettel zu haben, die dir schön scheint und dich befriedigt, als eine Leda, eine Helena, die dich langweilt und dir zum Ekel wird? Was verschlägt es also jenen, dass sie geistlos und mit Werthlosem beschäftigt sind, wenn sie um so glücklicher sind, je mehr sie sich ganz allein gefallen? So gut thut frisches Gras dem Esel, Gerste dem Pferd, wie mit Dreck beschmiertes Brot dem Rebhuhn. So wohl ist der Sau bei Eicheln und Trank, wie einem Zeus bei Ambrosia und Nektar. Wollt ihr jene vielleicht aus ihrem süssen Wahne reissen, dass sie euch nachher für eure Bemühung den Hals brechen müssten? Ueberdies — wer weiss, ob dies oder jenes Narrheit ist? Ein Pyrrhonianer würde sagen: Wer weiss, ob unser Zustand der Tod und der Zustand derer die wir abgeschieden nennen, das Leben ist? So auch — wer weiss, ob nicht alles Glück und alle Seligkeit in der richtigen Verbindung und Aufeinanderfolge der Satzglieder besteht?

Arm. So ist die Welt! Wir machen den Demokrit über die Pedanten und Sprachkünstler; die vielgeschäftigen Männer der Praxis machen den Demokrit über uns; die Mönche und Priester, die sich wenig mit Gedanken plagen, demokritisiren über alle. Und umgekehrt machen die Pedanten sich über uns, wir uns über die Männer von Welt, alle sich über die Mönche lustig, und schliesslich, indem immer der eine der Narr des andern ist, möchte es sich zeigen, dass wir alle verschieden sind *in specie*, aber gleichartig *in genere, numero et casu*.

Fil. Verschieden sind deshalb die Gattungen und Arten der Bannstrahlen, mannigfaltig ihre Grade; aber

die schärfsten, strengsten, schrecklichsten und entsetzlichsten werden von unseren Erzschulmeistern geschleudert. Darum lasst uns vor ihnen die Kniee beugen, das Haupt neigen, die Augen verdrehen und die Hände emporheben, seufzen, weinen, schreien und um Gnade flehen. So wende ich mich denn an euch, die ihr den Heroldstab des Mercurs in Händen tragt, um die Controversen zu entscheiden, die Probleme zu determiniren, die unter Sterblichen und Göttern auftauchen. Euch empfehlen wir unsere Prosa, eurem Urtheil unterwerfen wir unsere Musen, unsere Prämissen, Subsumptionen, Digressionen, Parenthesen, Applicationen, Clauseln, Perioden, Constructionen, Attribute und Epitheta. O ihr lieblichsten Wassermänner, die ihr mit euren zierlichen Floskeln uns den Geist entrückt, das Herz fesselt, den Sinn bezaubert, haltet unseren Barbarismen die gute Absicht zugute, renkt unsere Sprachfehler wieder ein, beschneidet unsere Makrologien, flickt unsere Ellipsen aus, zäumt unsere Tautologien, mässigt unsere Akribologien, verzeiht unsere Aeschrologien, entschuldigt unsre Pleonasmen, vergebt unsern Kakophaten! Ich beschwöre euch alle insgemein und dich insbesondere, du strenger, mürrischer und zornigster Magister Poliinnio, von der wilden Wuth und dem frevlerischen Hass gegen das edle weibliche Geschlecht zu lassen und uns nicht das Schönste zu verscheuchen, was die Welt umfasst und der Himmel mit seinen tausend Augen erblickt! Kehrt um, kehrt um zu uns, besinnt euch, damit ihr seht, dass jener euer Groll nichts ist als ausgesprochener Wahnsinn und fanatische Raserei. Wer ist unsinniger und stumpfsinniger, als der, der das Licht selber nicht sieht? Welche Thorheit kann verächtlicher sein, als um des Geschlechtes willen der Feind der Natur selber sein, gleich jenem barbarischen König von Sarza [Rodomonte], der weil er's von euch gelernt sagt:*)

> Natur kann nichts vollkommenes gestalten,
> Weil die Natur wird für ein Weib gehalten.

Betrachtet einmal die Wahrheit, erhebt das Auge zum Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen; seht den Widerspruch und den Gegensatz zwischen beiden und

*) Wir haben hier den rhetorischen Ueberschwall etwas gekürzt. — Die Verse bei **Ariost**, *Orl. fur.* Ges. 27 Str. 120.

schaut, was Mann, was Weib ist. Hier der Körper, euer Freund, ein Mann; dort die Seele, eure Feindin, ein Weib! Hier der Wirrwarr männlich, dort die Ordnung weiblich; hier der Schlaf, dort die Wachsamkeit; hier der Stumpfsinn, dort die Erinnerung; hier der Hass, dort die Liebe; hier der Irrthum, dort die Wahrheit; hier der Mangel, dort die Fülle; hier der Orcus, dort die Seligkeit; hier der Pedant Poliinnio, dort die Muse Polyhymnia: kurz, alle Laster, Fehler und Verbrechen sind männlich, alle Tugenden, Vorzüge, Verdienste weiblich. Daher werden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mässigkeit, Schönheit, Erhabenheit, Würde, Gottheit, weiblich benannt, so vorgestellt, so geschildert, so gemalt, und so sind sie auch. Und um diese theoretischen, begrifflichen und grammatikalischen Gründe, wie sie eurer Manier entsprechen, zu lassen, und zu den der Natur, der Wirklichkeit und Praxis entnommenen zu gelangen, muss nicht, um dir den Mund zu stopfen, dieses eine Beispiel genügen, welches dich mit deinen sämtlichen Genossen widerlegt? So finde doch einen Mann, der tüchtiger wäre als die göttliche Elisabeth, die in England regiert! So reich ist sie begabt, so hoch erhaben, so vom Himmel begünstigt, vertheidigt und beschützt, dass alle Worte und Gewalten vergebens sich bemühen, sie zu schädigen. Im ganzen Königreich ist niemand würdiger, niemand heldenmüthiger unter den Edlen, niemand gelehrter unter den Würdenträgern, niemand weiser unter den Staatsmännern. Was sind im Vergleich mit ihr in Rücksicht auf Schönheit, auf Kenntnis der Volks- wie der gelehrten Sprachen, auf Vertrautheit mit Wissenschaften und Künsten, auf Klugheit im Regiment, auf das Glück eines hohen und weit geltenden Ansehens, auf alle anderen Tugenden der Gesittung und Natur die Sophonisben, Faustinen, Semiramis, Dido, Cleopatra und alle anderen, deren sich Italien, Griechenland, Aegypten und andere Länder Europas und Asiens aus vergangenen Zeiten rühmen können! Beweise liefert mir was sie ausgerichtet hat, die glänzenden Erfolge, die das gegenwärtige Jahrhundert nicht ohne edles Staunen anschaut. Ueber Europas Fluren hin fluthet der Tiber zürnend, der Po drohend, der Rhone gewaltthätig, die Seine blutig, die Garonne stürmisch; der Ebro rast, der Tajo wüthet; die Maas strömt ermattet, die Donau unruhig. Sie aber hat durch den Glanz ihrer Augen fünf und mehr Lustren hindurch den grossen Ocean zur Ruhe gebracht, der in beständiger Ebbe und Fluth fröhlich und still in seinen weiten Schoos seine geliebte Themse aufnimmt, die furchtlos und friedlich, sicher und fröhlich ihres Weges zieht und sich durch die wiesenreichen Gestade schlängelt! Um also noch einmal von vorn anzufangen, wie . . .

Arm. Schweig, schweig, Filoteo! Bemühe dich nicht, Wasser in unsern Ocean und Licht in unsere Sonne zu tragen! Lass ab, verzückt, um nichts schlimmeres zu sagen, zu erscheinen, indem du mit den Poliinnios disputirst, die gar nicht da sind. Theile uns lieber ein wenig mit von den Gesprächen, die du da bei dir hast, damit wir diesen Tag und diese Stunde nicht müssig verbringen!

Fil. Nehmet hin und leset!

---

schaut, was Mann, was Weib ist. Hier der Körper, euer Freund, ein Mann; dort die Seele, eure Feindin, ein Weib! Hier der Wirrwarr männlich, dort die Ordnung weiblich; hier der Schlaf, dort die Wachsamkeit; hier der Stumpfsinn, dort die Erinnerung; hier der Hass, dort die Liebe; hier der Irrthum, dort die Wahrheit; hier der Mangel, dort die Fülle; hier der Orcus, dort die Seligkeit; hier der Pedant Poliinnio, dort die Muse Polyhymnia: kurz, alle Laster, Fehler und Verbrechen sind männlich, alle Tugenden, Vorzüge, Verdienste weiblich. Daher werden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mässigkeit, Schönheit, Erhabenheit, Würde, Gottheit, weiblich benannt, so vorgestellt, so geschildert, so gemalt, und so sind sie auch. Und um diese theoretischen, begrifflichen und grammatikalischen Gründe, wie sie eurer Manier entsprechen, zu lassen, und zu den der Natur, der Wirklichkeit und Praxis entnommenen zu gelangen, muss nicht, um dir den Mund zu stopfen, dieses eine Beispiel genügen, welches dich mit deinen sämtlichen Genossen widerlegt? So finde doch einen Mann, der tüchtiger wäre als die göttliche Elisabeth, die in England regiert! So reich ist sie begabt, so hoch erhaben, so vom Himmel begünstigt, vertheidigt und beschützt, dass alle Worte und Gewalten vergebens sich bemühen, sie zu schädigen. Im ganzen Königreich ist niemand würdiger, niemand heldenmüthiger unter den Edlen, niemand gelehrter unter den Würdenträgern, niemand weiser unter den Staatsmännern. Was sind im Vergleich mit ihr in Rücksicht auf Schönheit, auf Kenntnis der Volks- wie der gelehrten Sprachen, auf Vertrautheit mit Wissenschaften und Künsten, auf Klugheit im Regiment, auf das Glück eines hohen und weit geltenden Ansehens, auf alle anderen Tugenden der Gesittung und Natur die Sophonisben, Faustinen, Semiramis, Dido, Cleopatra und alle anderen, deren sich Italien, Griechenland, Aegypten und andere Länder Europas und Asiens aus vergangenen Zeiten rühmen können! Beweise liefert mir was sie ausgerichtet hat, die glänzenden Erfolge, die das gegenwärtige Jahrhundert nicht ohne edles Staunen anschaut. Ueber Europas Fluren hin fluthet der Tiber zürnend, der Po drohend, der Rhone gewaltthätig, die Seine blutig, die Garonne stürmisch; der Ebro rast, der Tajo wüthet; die Maas strömt ermattet, die Donau unruhig. Sie aber hat durch den Glanz ihrer Augen fünf und mehr Lustren hindurch den grossen Ocean zur Ruhe gebracht, der in beständiger Ebbe und Fluth fröhlich und still in seinen weiten Schoos seine geliebte Themse aufnimmt, die furchtlos und friedlich, sicher und fröhlich ihres Weges zieht und sich durch die wiesenreichen Gestade schlängelt! Um also noch einmal von vorn anzufangen, wie . . .

Arm. Schweig, schweig, Filoteo! Bemühe dich nicht, Wasser in unsern Ocean und Licht in unsere Sonne zu tragen! Lass ab, verzückt, um nichts schlimmeres zu sagen, zu erscheinen, indem du mit den Poliinnios disputirst, die gar nicht da sind. Theile uns lieber ein wenig mit von den Gesprächen, die du da bei dir hast, damit wir diesen Tag und diese Stunde nicht müssig verbringen!

Fil. Nehmet hin und leset!

Zweiter Dialog.

Personen:

Dicson. Gervasio. Teofilo. Poliinnio.

Dicson. Um Vergebung, Magister Poliinnio, und du, Gervasio, unterbrecht nicht ferner unsere Gespräche!

Pol. Fiat; so geschehe es.

Ger. Wenn der Herr Magister spricht, so kann ich och sicher nicht schweigen.

Dic. Ihr behauptet also, Teofilo, jegliches, was nicht selbst oberstes Princip und oberste Ursache ist, das habe ein Princip und eine Ursache?

Teof. Ohne allen Zweifel und alle Widerrede.

Dic. Meint ihr also, derjenige, welcher die von der Ursache und dem Princip gesetzten Dinge kennt, kenne auch die Ursache und das Princip selber?

Teo. Nicht leicht die nächste Ursache und das nächste Princip, aber äusserst schwer auch nur eine Spur von der obersten Ursache und dem obersten Princip.

Dic. Wie denkt ihr euch denn, dass die Dinge, welche eine oberste und eine nächste Ursache, ein oberstes und ein nächstes Princip haben, wahrhaft erkannt werden, wenn sie doch der bewirkenden Ursache nach also einer der Ursachen nach, die zur wirklichen Erkenntnis der Dinge gehören, verborgen sind?

Teo. Es mag leicht sein, über den Beweisgang in der Wissenschaft Theorien aufzustellen; aber das Beweisen selbst ist schwer. Sehr bequem ist es, über die Ursachen, die näheren Umstände und Methoden der Wissenschaften Vorschriften zu geben; aber nachher bringen unsere Methodiker und Analytiker ihre Organons, ihre methodischen Principien und ihre „Kunst der Künste" höchst ungeschickt zur Anwendung.

Ger. Etwa wie Leute, welche wohl verstehen schöne Schwerter zu verfertigen, aber nicht sie zu handhaben?

Pol. Ferme!

Ger. Verm — aledeit seist du selber mit deinem Mundwerk, dass du es nie wieder öffnen könntest!

Teo. Ich meine deshalb, es ist von dem Naturphilosophen nicht zu verlangen, dass er alle Ursachen und Principien aufzeige, sondern nur die physischen, und von diesen auch nur die hauptsächlichen und jedesmal eigenthümlichen. Freilich sagt man, weil sie von der obersten Ursache und dem obersten Princip abhängen, dies sei ihre Ursache und ihr Princip; indessen die Beziehung zwischen ihnen ist doch keine so enge, dass aus der Erkenntnis des einen auch die Erkenntnis des andern folgte: und deshalb ist auch nicht zu fordern, dass sie in einer und derselben Wissenschaft untergebracht werden.

Dic. Inwiefern das?

Teo. Bedeutet doch die höchste Erkenntnis des obersten Princips und der obersten Ursache, welche wir aus der Erkenntnis aller abhängigen Dinge ableiten können, gegen jenes gehalten, immer noch weniger als eine blosse Spur. Denn das All entspringt aus dem Willen oder der Güte desselben; diese ist das Princip seines Wirkens, und aus ihm geht die Gesamtheit aller Wirkungen hervor. Das Gleiche lässt sich bei Kunstwerken beobachten. Wer die Statue sieht, sieht nicht den Bildhauer, wer das Bild der Helena sieht, nicht den Apelles, sondern nur das Product seiner Thätigkeit. Diese entspringt zwar aus der Grösse seines Genies; dennoch ist dies alles nur eine Wirkung der Accidentien und Beschaffenheiten an der Substanz jenes Mannes, der, was sein Wesen an sich anbetrifft, durchaus unerkannt bleibt.

Dic. Das Universum erkennen hiesse demnach so viel, als von dem Wesen und der Substanz der obersten Ursache gar nichts erkennen; es hiesse vielmehr nur: die Accidentien der Accidentien erkennen.

Teo. Ganz recht; aber ich möchte nicht, dass ihr euch einbildetet, ich meinte, in Gott gäbe es Accidentien, oder er könne durch das, was gleichsam Accidenz an ihm ist, erkannt werden.

Dic. Dazu traue ich euch doch zu viel Verstand zu und weiss wohl, dass es ganz etwas andres ist, sagen, dass jedes Ding, welches aussergöttlicher Natur ist, Accidenz sei, etwas anderes, es sei Accidenz an ihm,

etwas anderes, es sei gleichsam seine Accidenz. Mit diesem letzten Ausdruck, glaube ich, meint ihr, dass es Wirkungen der göttlichen Thätigkeit sind, welche zwar die Substanz der Dinge, oder vielmehr die natürlichen Substanzen selbst sind, aber wo es darauf ankommt, uns zu einer adäquaten Erkenntnis des göttlichen übernatürlichen Wesens zu verhelfen, doch nur entferntesten Accidenzen gleichen.

Teo. Sehr richtig.

Dic. Mithin können wir von der göttlichen Substanz gar nichts wissen, sowohl weil sie unendlich, als weil sie von den Wirkungen, welche die äusserste Grenze des Gebietes unseres Verstandesvermögens darstellen, sehr weit entfernt ist; höchstens können wir von ihr nur etwas im Sinne einer Spur erkennen, wie die Platoniker, einer entfernten Wirkung, wie die Peripatetiker, einer Hülle, wie die Cabalisten sagen; wir können ihr gleichsam von hinten nachschauen, nach dem Ausdruck der Talmudisten, oder sie im Spiegel, im Schatten, im Räthsel sehen, nach dem Ausdruck der Theosophen.

Teo. Noch mehr. Weil wir dies Universum, dessen Substanz und hauptsächlicher Inhalt so schwer zu begreifen ist, nicht einmal vollständig übersehen, so erkennen wir das oberste Princip und die oberste Ursache aus ihrer Wirkung noch weit weniger, als Apelles aus den von ihm geformten Gestalten erkannt werden kann: denn diese können wir ganz übersehen und Theil für Theil prüfen, aber nicht so das grosse und unendliche Werk der göttlichen Macht. Deshalb darf man auch bei dem von uns gebrauchten Bilde die Analogie nur mit Einschränkung verstehen.

Dic. Ganz recht; grade so verstehe ich es auch.

Teo. Es wird also gut sein, sich des Sprechens von einem so hohen Gegenstande zu enthalten,

Dic. Das meine ich auch, weil es für Moral und Theologie genügt, das oberste Princip so weit zu erkennen, als die höheren Mächte es uns offenbart und die gottgesandten Männer es uns verkündigt haben. Ueberdies lehrt nicht nur jedes Gesetz und jede Theologie, sondern auch jede gesunde Philosophie, dass es das Zeichen eines ungeweihten und unbesonnenen Geistes ist, über jene Dinge, die über die Sphäre unserer Vernunft hinausliegen, in

maassloser Unbesonnenheit Untersuchungen anzustellen und sich feste Begriffe darüber bilden zu wollen.[10])

Teo. Gut; aber so tadelnswerth diese sind, diejenigen verdienen gleichwohl das höchste Lob, welche sich um die Erkenntnis dieses Princips und dieser Ursache bemühen, um seine Grösse zu erfassen, so weit es möglich ist, indem sie mit den Blicken eines maassvoll geordneten Gemüthes jene prächtigen Gestirne und flammenden Körper überschauen, welche ebensoviele bewohnte Welten, gewaltige Organismen, herrliche Gottheiten sind und welche unzählbare Welten zu sein scheinen und wirklich sind, ganz ähnlich derjenigen, welche uns umschliesst. Sie können unmöglich das Sein von sich selber haben, weil sie ja zusammengesetzt und zerstörbar sind, wenn sie auch, wie im Timaeus gut bemerkt ist, nicht gerade deshalb unterzugehen verdienen.[11]) Sie müssen also nothwendig das Princip und die Ursache erkennen und folglich mit der Grösse ihres Seins, Lebens und Wirkens im unendlichen Raum mit unzähligen Stimmen die unendliche Herrlichkeit und Majestät ihres obersten Princips und ihrer obersten Ursache bezeugen und verkündigen. Wir unterlassen also eurer Meinung entsprechend diese Untersuchung, sofern sie über jeden Sinn und Verstand hinaus geht, und wollen vom Princip und der Ursache handeln, sofern die Natur entweder selber ihre Spur ist oder sie doch in ihrem Umfange und Schoosse wiederstrahlt.[12]) Ihr also fragt mich in rechter Ordnung, wenn ihr wollt, dass ich euch in rechter Ordnung antworten soll.

Dic. So sei's. Aber zuerst möchte ich, weil ihr Ursache und Princip zu sagen pflegt, wissen, ob ihr diese beiden Wörter in gleicher Bedeutung gebraucht?

Teo. Nein.

Dic. Mit welchem Unterschiede also?

Teo. Wenn wir Gott oberstes Princip und wenn wir ihn oberste Ursache nennen, so meinen wir eine und dieselbe Sache in verschiedener Beziehung; wenn wir aber von Principien und Ursachen in der Natur sprechen, so meinen wir verschiedene Dinge in verschiedenen Beziehungen. Wir nennen Gott oberstes Princip, insofern alle Dinge nach bestimmter Reihenfolge des früher und später, oder nach Natur, Dauer, Würdigkeit ihm nachstehen. Wir nennen Gott erste Ursache, insofern alle Dinge

von ihm unterschieden sind wie die Wirkung vom Wirkenden, das Hervorgebrachte vom Hervorbringenden. Diese beiden Bedeutungen nun sind deshalb verschieden, weil nicht jedes Ding, welches höher steht und werthvoller ist, die Ursache des niedriger stehenden und werthloseren ist, und weil nicht jedes Ding, welches Ursache ist, zeitlich früher und werthvoller ist, als das Verursachte, wie man bei näherer Ueberlegung leicht einsieht.

Dic. Nun erklärt euch doch auch über den Unterschied zwischen Ursache und Princip bei Gegenständen der Natur.

Teo. Zuweilen wird wohl der eine Ausdruck statt des anderen gebraucht; nichtsdestoweniger ist in strengem Sprachgebrauch nicht jedes, was Princip ist, auch Ursache. So ist der Punkt wohl Princip der Linie, aber nicht ihre Ursache; der Augenblick wohl das Princip der Thätigkeit, der *Terminus a quo* das Princip der Bewegung, und doch nicht ihre Ursache; die Vordersätze sind das Princip des Beweisverfahrens, aber nicht seine Ursache; Princip ist also ein umfassenderer Ausdruck als Ursache.[13])

Dic. Indem ihr die beiden Ausdrücke, wie Freunde eines strengen Sprachgebrauchs pflegen, auf bestimmte eigentliche Bedeutungen beschränkt, so wollt ihr, verstehe ich euch recht, dass dasjenige als Princip gelte, was innerlich zu der wesentlichen Erzeugung der Sache beiträgt und in dem Product vorhanden bleibt, z. B. Materie und Form, die in dem aus ihnen Zusammengesetzten vorhanden bleiben, oder auch die Elemente, aus denen das Ding sich zusammensetzt, und in die es sich wieder auflöst; Ursache dagegen nennt ihr das, was äusserlich zur Hervorbringung des Dinges beiträgt, sein Wesen aber ausserhalb der Zusammensetzung hat, wie die bewirkende Ursache und der Zweck, auf den es bei dem Hervorgebrachten abgesehen ist.

Teo. Ganz richtig.

Dic. Da wir nun über diesen Unterschied klar sind, so wünsche ich, dass ihr eure Aufmerksamkeit erst auf die Ursachen und dann auf die Principien richtet, und was die Ursachen anbetrifft, so möchte ich zunächst von der ersten bewirkenden Ursache, von der Formursache, welche, wie ihr sagt, mit der bewirkenden verbunden ist, demnächst von der Zweckursache hören, welche man als diejenige betrachtet, die jene in Bewegung setzt.

Teo. Euer Vorschlag für den Gang der Untersuchung sagt mir sehr zu. Was nun die bewirkende Ursache betrifft, so halte ich für die physische allgemeine bewirkende Ursache die allgemeine Vernunft, das oberste und hauptsächlichste Vermögen der Weltseele, welche des Weltalls allgemeine Form ist.

Dic. Das scheint der Meinung des Empedokles zu entsprechen, aber zugleich sicherer, deutlicher und reicher entwickelt, und überdies, soviel die blosse Benennung erkennen lässt, tiefer zu sein.[14]) Ihr werdet uns also einen Gefallen thun, wenn ihr die Grundansicht im einzelnen durchführen wollt, und zuerst sagt, was jene universelle Vernunft sei.

Teo. Die universelle Vernunft ist das innerste, wirklichste und eigenste Vermögen und der Theil der Weltseele, der ihre Macht bildet. Sie ist ein Identisches, welches das All erfüllt, das Universum erleuchtet und die Natur unterweist, ihre Gattungen, so wie sie sein sollen, hervorzubringen. Sie verhält sich demnach zur Hervorbringung der Dinge in der Natur, wie unsere Vernunft sich zur entsprechenden Hervorbringung der sinnvollen Gestalten verhält. Sie wird von den Pythagoreern der Beweger und Erreger des Universums genannt, wie der Dichter es in den Worten ausdrückt:

> . . . . . Durch alle Glieder ergossen,
> Treibt die Vernunft die Masse des Alls und durchdringet den Körper.[15])

Von den Platonikern wird sie der Weltbaumeister genannt. Dieser Baumeister, sagen sie, tritt aus der höheren Welt, welche völlig eins ist, in diese sinnliche Welt hinüber, welche in die Vielheit zerfallen ist, wo wegen der Trennung der Theile nicht nur die Freundschaft, sondern auch die Feindschaft herrscht. Diese Vernunft bringt alles hervor, indem sie, selbst sich ruhig und unbeweglich erhaltend, etwas von dem ihrigen in die Materie eingiesst und ihr zutheilt.[16]) Sie wird von den Magiern der fruchtbarste der Samen, oder auch der Säemann genannt; denn sie ist es, welche die Materie mit allen Formen erfüllt, sie nach der durch die letzteren gegebenen Weise und Bedingung gestaltet und mit jener Fülle bewunderungswürdiger Ordnungen durchwebt, die nicht dem Zufall

noch sonst einem Prinzip zugeschrieben werden können, welches nicht zu scheiden und zu ordnen verstände. Orpheus nennt sie das Auge der Welt, weil sie die Dinge in der Natur innerlich und äusserlich überschaut, damit alles nicht bloss innerlich, sondern auch äusserlich sich in dem ihm eigenthümlichen Ebenmaasse erzeuge und erhalte. Von Empedokles wird sie der Unterscheider genannt, weil sie niemals müde wird, die ordnungslos durcheinandergeworfenen Formen in dem Schoosse der Materie zu sondern und aus dem Untergang des einen das andere sich erzeugen zu lassen. Plotin nennt sie den Vater und Urzeuger, weil sie die Samen auf dem Gefilde der Natur verstreut und der nächste Austheiler der Formen ist. Wir nennen sie den inneren Künstler, weil sie die Materie formt und von innen heraus gestaltet, wie sie aus dem Innern des Samens oder der Wurzel den Stamm hervorlockt und entwickelt, aus dem Innern des Stammes die Aeste treibt, aus dem Innern der Aeste die Zweige gestaltet, aus dem Innern dieser die Knospen bildet, von innen heraus wie aus einem innern Leben die Blätter, Blüthen, Früchte formt, gestaltet und verflicht, und von innen wieder zu bestimmten Zeiten die Säfte aus Laub und Früchte in die Zweige, aus den Zweigen in die Aeste, aus den Aesten in den Stamm, aus dem Stamm in die Wurzel zurückleitet. Und ebenso bei den Thieren. Da entfaltet sie ihr Werk aus dem ursprünglichen Samen und aus dem Centrum des Herzens bis in die äusseren Gliedmaassen, und indem sie die entfalteten Vermögen zuletzt wieder aus diesen nach dem Herzen zu sammelt, wirkt sie gerade, als wäre sie schon dahin gelangt, die aufgespannten Fäden*) wieder aufzuwickeln. Wenn wir nun glauben, dass das tote Gebilde nicht ohne Einsicht und Vernunft hervorgebracht wird, welches wir nach bestimmtem Plane nachahmend auf der Oberfläche der Materie hervorzubringen verstehen, indem wir etwa ein Holz schälend und schnitzend das Bild eines Pferdes zu Stande bringen: wie viel grösser müssen wir uns die Vernunft desjenigen Künstlers vorstellen, der aus dem Innern der samenartigen Materie heraus das Knochengerüste aufbaut, die Knorpel spannt,

*) Es scheint gelesen werden zu müssen: *le distese fila* statt *le già distese fila*.

die Röhrchen der Adern aushöhlt, die Poren mit Luft füllt, das Gewebe der Fasern, die Verzweigung der Nerven herstellt und mit so bewundernswürdiger Meisterschaft das Ganze ordnet? Ein wie viel grösserer Künstler, sage ich, ist der, welcher nicht an einen einzelnen Theil der Materie gebunden ist, sondern fortwährend alles in allem wirkt? Es giebt drei Arten der Vernunft: die göttliche Vernunft, welche alles **ist**; die eben besprochene Vernunft der Welt, welche alles **macht**; die Vernunft der einzelnen Dinge, welche alles **wird**. Denn zwischen den Extremen muss es dieses Mittlere geben, welches aller Dinge in der Natur wahre bewirkende Ursache und nicht bloss äusserliche, sondern auch innerliche Ursache ist.[17])

Dic. Ich möchte, ihr unterschiedet, in welchem Sinne ihr sie als äussere und in welchem als innere Ursache bezeichnet.

Teo. Ich nenne sie äussere Ursache, sofern sie als hervorbringende nicht ein Theil der Zusammensetzung und der hervorgebrachten Dinge ist; sie ist inwendige Ursache, sofern sie nicht auf die Materie und ausser ihr wirkt, sondern so, wie ich eben dargelegt habe. Daher ist sie äussere Ursache durch ihr von der Substanz und Wesenheit des Gewirkten unterschiedenes Sein, weil also ihr Sein nicht gleich dem von erzeugbaren und zerstörbaren Dingen ist, wenn sie auch in denselben thätig ist: innerliche Ursache ist sie in Bezug auf die Wirkungsform ihrer Thätigkeit.

Dic. Was ihr von der **bewirkenden** Ursache gesagt habt, scheint zu genügen; nun möchte ich weiter von der **formalen** Ursache hören, welche eurer Meinung nach mit der bewirkenden in Verbindung steht. Ist sie vielleicht der ideale Begriff? Denn jedes Wirkende, welches nach vernünftigen Gesetzen thätig ist, tritt in Wirksamkeit nicht anders, als nach einer Absicht; diese aber giebt es nicht ohne Vorstellung eines Dinges, und diese wieder ist nichts anders als die Form des hervorzubringenden Dinges selber. Deshalb muss diese Vernunft, welche das Vermögen hat, alle Gattungen hervorzubringen und sie in so herrlichem Aufbau aus dem Vermögen der Materie zur Wirklichkeit hervorzulocken, nothwendig schon vorher alle in bestimmtem formalem Begriff in sich haben. Ohne sie könnte das Wirkende eben so wenig zu seiner Thätigkeit gelangen,

wie es dem Bildhauer möglich ist, verschiedene Statuen auszuführen, ohne zuvor verschiedene Gestalten ersonnen zu haben.

Teo. Ihr zeigt ein vortreffliches Verständnis. Aus diesem Grunde eben will ich, dass man zwei Arten von Formen ins Auge fasse: die eine, welche zwar Ursache ist, aber nicht schon die bewirkende Ursache selber, sondern die, um deren willen die bewirkende thätig ist; die andere das Princip, welches durch die bewirkende Ursache aus der Materie zur Thätigkeit erweckt wird.

Dic. Der Zweck und die Endursache, welche sich die bewirkende vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums, und diese besteht darin, dass in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen actuelle Existenz haben. An diesem Ziele ergötzt und erfreut sich die Vernunft so sehr, dass sie niemals müde wird, alle Arten von Formen aus der Materie hervorzulocken. So lehrt, wie es scheint, auch Empedokles.[18])

Teo. Sehr richtig; und ich füge hinzu, dass so wie die bewirkende Ursache im All als allgemeine und in den Theilen und Gliedern des Alls als specielle und besondere erscheint, eben so auch ihre Form und ihr Zweck sich darstellt.

Dic. Von den Ursachen mag dies genügen; gehen wir weiter zu den Principien.

Teo. Um also zu den die Dinge constituirenden Principien zu kommen, will ich zuvor von der Form reden, weil sie in gewisser Weise mit der schon genannten bewirkenden Ursache identisch ist; denn die Vernunft, welche ein Vermögen der Weltseele ist, ist die nächste bewirkende Ursache aller Dinge in der Natur genannt worden.

Dic. Aber wie kann eines und dasselbe Princip und Ursache der Dinge in der Natur sein? Wie kann es zugleich wie ein innerer und wie ein äusserer Theil sich verhalten?

Teo. Ich antworte, dass darin nichts widersprechendes liegt, wenn man nur erwägt, dass die Seele im Leibe ist, wie der Steuermann im Schiff. Der Steuermann, sofern er sich mit dem Schiffe zugleich bewegt, ist ein Theil desselben; aber bedenkt man weiter, dass er es lenkt und bewegt, so denkt man ihn nicht als einen Theil, sondern

als ein vom Ganzen unterschiedenes Wirkendes. So ist die Weltseele, insofern sie belebt und gestaltet, der inwendige und formale Theil der Welt; aber sofern sie leitet und regiert, ist sie nicht ein Theil der Welt und verhält sich zu ihr nicht wie ein Princip, sondern wie eine Ursache. Dies gesteht uns Aristoteles selber zu. Denn, obwohl er bestreitet, dass die Seele dasselbe Verhältnis zum Leibe habe, wie der Steuermann zum Schiffe, so wagt er dennoch in Erwägung ihres Vermögens zu verstehen und zu begreifen keineswegs, sie schlechtweg einen Actus und eine Form ihres Leibes zu nennen, sondern als ein seinem Wesen nach von der Materie getrenntes Agens nennt er sie etwas, was von aussen hinzutritt, sofern ihre Substanz von dem Zusammengesetzten völlig verschieden ist.[19])

Dic. Ich stimme dem ganz zu. Denn wenn es dem intellectuellen Vermögen unserer Seele zukömmt, etwas vom Körper getrenntes zu sein und sich wie die bewirkende Ursache zu verhalten, so muss dies noch viel mehr von der Weltseele gelten. Deshalb bemerkt Plotin in der Schrift gegen die Gnostiker, dass die Weltseele das Universum mit grösserer Leichtigkeit regiert, als unsere Seele unseren Leib. Sodann ist ein grosser Unterschied zwischen der Art und Weise, mit welcher diese und mit welcher jene regiert. Jene lenkt die Welt, nicht als wäre sie an sie gefesselt, sondern so, dass sie durch das, was sie beherrscht, selbst nicht gebunden wird; sie leidet nicht von andern Dingen, noch mit andern Dingen; sie erhebt sich ohne Hindernis zu den oberen Dingen. Indem sie ihrem Leibe Leben und Vollkommenheit verleiht, nimmt sie doch von ihm keinerlei Unvollkommenheit an und ist deshalb ewig mit einem und demselben Gegenstande verbunden. Dagegen ist diese offenbar von entgegengesetzter Beschaffenheit.[20]) Wenn nun euren Grundsätzen nach die Vollkommenheiten, welche in den niederen Naturen vorhanden sind, den höheren Naturen in erhabnerer Weise zugeschrieben und in ihnen wiedererkannt werden müssen, so müssen wir ohne Zweifel den von euch gemachten Unterschied gelten lassen. Und nicht nur in Bezug auf die Weltseele findet es seine Bestätigung, sondern auch in Bezug auf jedes der Gestirne, die wie der oben genannte Philosoph lehrt, alle das Vermögen haben, Gott, die Principien

aller Dinge und die Ordnung aller Theile des Weltalls zu schauen. Und zwar nimmt er an, dass dies nicht in der Form des Gedächtnisses, des Verstandes und der Ueberlegung geschehe. All ihr Wirken ist vielmehr ein ewiges Wirken, und es giebt für sie kein neues Thun. Deshalb thun sie nichts, was nicht dem Ganzen angemessen, vollkommen, in bestimmter und zum voraus festgesetzter Ordnung geschähe ohne einen Act des Nachdenkens. Aristoteles führt dafür das Beispiel eines vollkommenen Schreibers und Citherspielers an, indem er den Nachweis führen will, dass man der Natur nicht deshalb Vernunft und Endabsicht absprechen dürfe, weil sie keine Erwägungen und Ueberlegungen anstellt. Denn ein ausgebildeter Musiker und Schreiber braucht, ohne deshalb Fehler zu begehen, weniger auf das, was er thut, aufzumerken, als ein minder geschickter und minder geübter, der mit grösserer Spannung und Aufmerksamkeit seine Arbeit doch weniger vollkommen und nicht ohne Fehler zu Stande bringt.[21])

Teo. Ganz richtig. Lass uns nun mehr ins Einzelne eingehen. Die göttliche Vortrefflichkeit und Herrlichkeit dieses gewaltigen Organismus, dieses Abbildes des obersten Princips, scheinen mir diejenigen zu beeinträchtigen, welche nicht einsehen noch anerkennen wollen, dass die Welt mit ihren Gliedern belebt ist; als ob Gott sein Abbild beneidete, der Baumeister sein herrliches Werk nicht liebte, welcher nach Plato's Ausdruck an seinem Werke Wohlgefallen hatte wegen der Aehnlichkeit mit sich, die er in ihm erblickte.[22]) Und fürwahr, was kann sich den Augen der Gottheit Schöneres darbieten als dieses Universum? und wenn dasselbe aus seinen Theilen besteht, welchen von ihnen muss man höher stellen, als das formale Princip? Ich überlasse einer besseren und mehr ins einzelne gehenden Auseinandersetzung tausend aus der Physik entnommene Gründe neben diesen, die der Topik und Logik angehören.

Dic. Meinethalb braucht ihr euch damit nicht zu bemühen. Giebt es doch keinen Philosophen von einigem Rufe, selbst unter den Peripatetikern, der sich nicht das All und seine Sphären in gewisser Weise als beseelt dächte.[23]) Jetzt möchte ich lieber eure Ansicht darüber hören, auf welche Weise diese Form sich in die Materie des Universums einsenkt.

Teo. Sie verbindet sich mit ihr so, dass die Natur des Körpers, welche an sich nicht schön ist, nach dem Maasse ihrer Fähigkeit an ihrer Schönheit theilnimmt; denn es giebt keine Schönheit, die nicht in einer gewissen Gestalt oder Form bestände, und keine Form, die nicht von der Seele hervorgebracht wäre.

Dic. Ich glaube da etwas sehr neues zu hören. Ist es etwa eure Meinung, dass nicht nur die Form des Universums, sondern die Formen aller Dinge in der Welt seelenhaft seien?

Teo. Ja.

Dic. Also sind alle Dinge beseelt?

Teo. Ja.

Dic. Wer wird euch das zugeben?

Teo. Wer wird es mit Grund verneinen können?

Dic. Es ist allgemeine Meinung, dass nicht alle Dinge belebt sind.

Teo. Die allgemeinere Meinung ist nicht auch die wahrere Meinung.

Dic. Ich glaube gern, dass sich der Satz vertheidigen lässt. Aber um etwas für wahr gelten zu lassen, genügt es nicht, dass es sich allenfalls vertheidigen lasse: es muss vielmehr bewiesen werden können.

Teo. Das ist nicht schwer. Giebt es nicht Philosophen, welche behaupten, dass die Welt selber beseelt sei?

Dic. Gewiss, viele und sehr bedeutende.[24])

Teo. Nun, warum sollten dieselben nicht auch behaupten, dass alle Theile der Welt beseelt sind?

Dic Gewiss, sie behaupten es auch, aber nur von den hauptsächlichsten Theilen und denen, welche wahrhafte Theile der Welt sind; behaupten sie doch, dass die Weltseele gerade ebenso ganz in der ganzen Welt und ganz in jedem beliebigen Theile derselben ist, wie die Seele der uns wahrnehmbaren lebenden Wesen in jedem Theile derselben ganz ist.

Teo. Von welchen meint ihr denn aber, dass sie nicht wahrhafte Theile der Welt sind?

Dic. Diejenigen, welche nicht, wie die Peripatetiker sagen, „erste Körper“ sind, in dem Sinne, wie es z. B. die Erde ist mit ihren Gewässern und ihren übrigen Bestandtheilen, die eurem Ausdrucke nach wesentliche Theile ihres Organismus sind, oder wie der Mond, die Sonne

und andere Körper. Ausser diesen hauptsächlichsten beseelten Wesen giebt es andere, welche keine ursprünglichen Theile des Universums sind, und von denen man den einen eine vegetative, den andern eine empfindende, wieder andern eine vernünftige Seele zuschreibt.

Teo. Aber wenn die Seele deshalb, weil sie im Ganzen ist, auch in den Theilen sein muss, warum gebt ihr nicht zu, dass sie auch in den Theilen der Theile sei?

Dic. Ich will es zugeben, aber nur in den Theilen der Theile der beseelten Dinge.

Teo. Welche sind nun jene Dinge, die nicht beseelt oder keine Theile von beseelten Dingen sind?

Dic. Scheint es euch wirklich, dass wir so wenige dieser Art vor Augen haben? Alle Dinge, welche ohne Leben sind.

Teo. Und welches sind die Dinge, welche kein Leben und nicht zum wenigsten ein Lebensprincip haben?

Dic. Um zum Schlusse zu kommen: nehmt ihr denn an,*) dass es überhaupt kein Ding gebe, welches keine Seele, und nicht zum wenigsten ein Princip und einen Keim des Lebens in sich hätte?

Teo. Das gerade ist es, was ich ohne allen Abzug will.

Pol. Also ein todter Leichnam hat noch eine Seele? Also meine Schuhe, meine Pantoffeln, meine Stiefel, meine Sporen, mein Fingerring und meine Handschuhe sollen beseelt sein? Mein Rock und mein Mantel sind beseelt?

Gerv. Ja, lieber Herr, ja, Magister Poliinnio; warum denn nicht? Ich glaube gewiss, dass dein Rock und dein Mantel beseelt ist, weil ein Thier wie du darin steckt; Stiefel und Sporen sind beseelt, weil sie die Füsse umschliessen; der Hut ist beseelt, weil er den Kopf umschliesst, der doch wohl nicht ohne Seele ist; und der Stall ist auch beseelt, wenn das Pferd, das Maulthier oder auch eure Herrlichkeit darin sind. Versteht ihr es nicht so, Teofilo? Scheint euch nicht, dass ich euch besser verstanden habe, als der *dominus magister?*

---

*) *Wagner, Opp. it.* I. p. 240 liest: *Volete dunque, che in generale non sia cosa etc.* Wir übersetzen nach der Lesart der ursprünglichen Ausgabe von 1584: *Per conchiuderla, volete voi che non sia cosa etc.* De Lagarde p. 236.

Pol. *Cujum pecus?* [25]) Es giebt doch wirklich über und über spitzfindige Esel! Bist du so frech, du Gelbschnabel, du A-b-c-Schütz, dich mit einem Schulhaupt und Leiter einer Werkstätte der Minerva, wie ich bin, zu vergleichen?

Gerv. Friede sei mit euch, o Herr Magister! Ich bin der Knecht deiner Knechte, der Schemel deiner Füsse!

Pol. Verdamme dich Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Dic. Keinen Zank! Ueberlasst es uns, diese Sachen auszumachen.

Pol. So möge denn Teofilo im Vortrag seiner Dogmata fortfahren!

Teo. Das will ich thun. Ich sage also, dass der Tisch als Tisch, das Kleid als Kleid, das Leder als Leder, das Glas als Glas allerdings nicht belebt ist. Aber als natürliche und zusammengesetzte Dinge haben sie in sich Materie und Form. Das Ding sei nun so klein und winzig wie es wolle, es hat in sich einen Theil von geistiger Substanz, welche, wenn sie das Substrat dazu angethan findet, sich danach streckt, eine Pflanze, ein Thier zu werden, und sich zu einem beliebigen Körper organisirt, welcher gemeinhin beseelt genannt wird. Denn Geist findet sich in allen Dingen, und es ist auch nicht das kleinste Körperchen, welches nicht einen ausreichenden Antheil davon in sich fasste, um sich beleben zu können.

Pol. So wäre denn alles, was ist, animalisch?

Teo. Nicht alle Dinge, welche eine Seele haben, heissen auch animalische Wesen.

Dic. So haben doch wenigstens alle Dinge Leben?

Teo. Ich gebe zu, dass alle Dinge in sich eine Seele, dass sie Leben haben der Substanz nach, freilich nicht der Thatsache und der Wirklichkeit nach in dem Sinne, wie sie alle Peripatetiker und diejenigen fassen, die vom Leben und von der Seele gewisse allzu grobsinnliche Definitionen geben.

Dic. Ihr zeigt, wie man mit Wahrscheinlichkeit die Ansicht des Anaxagoras aufrecht erhalten könne, welcher annahm, dass jegliches in jeglichem sei; denn wenn der Geist oder die Seele oder die universale Form in allen Dingen ist, so kann sich alles aus allem erzeugen.[26])

Teo. Nicht bloss mit Wahrscheinlichkeit, sondern in voller Gewissheit. Denn dieser Geist findet sich in allen

Dingen. Sind sie nicht lebendig, so sind sie doch beseelt; sind sie nicht der Wirklichkeit nach für Beseeltheit und Leben empfänglich, so sind sie es doch dem Princip und einem gewissen primären Act von Beseeltheit und Leben nach. Mehr sage ich nicht; ich will nicht weiter auf die Eigenschaft vieler Krystalle und Edelsteine eingehen, welche zerbrochen und zerschnitten und in unregelmässige Stücke zerteilt, gewisse Kräfte haben, den Geist umzustimmen und neue Affecte und Begierden in der Seele, nicht bloss im Körper hervorzubringen. Nun wissen wir, dass solche Wirkungen nicht aus rein materiellen Eigenschaften hervorgehen, noch hervorgehen können, sondern nothwendig sich auf ein auf Belebtheit und Beseeltheit hindeutendes Princip beziehen. Wir sehen dasselbe ferner deutlich an erstorbenen Kräutern und Wurzeln, welche die Feuchtigkeiten reinigend und sammelnd, die Geister umstimmend, offenbare Lebenswirkungen zeigen. Ich übergehe, dass — und nicht ohne Grund — die Nekromanten viele Dinge durch Todtengebeine zu bewirken hoffen, und dass sie glauben, dieselben behielten, wenn auch nicht dieselbe, doch eine Art von Lebensfunction, welche ihnen zu jenen ausserordentlichen Wirkungen verhelfen könne.[27]) Anderswo[28]) werde ich Anlass haben, ausführlicher über den Verstand, den Geist, die Seele, das Leben zu reden, das alles durchdringt, in allem ist und die ganze Materie bewegt, ihren Schooss erfüllt und sie wohl bewältigt, aber nicht von ihr bewältigt wird; kann doch die geistige Substanz nimmer von der materiellen überwunden werden, sondern hält vielmehr diese in Schranken.

Dic. Das scheint mir nicht nur der Meinung des Pythagoras zu entsprechen, die der Dichter wiedergiebt, wenn er sagt:

Himmel und Erde von Anfang her und die feuchten Gefilde,
Dich auch, strahlendes Rund des Monds, dich, leuchtende Sonne,
Innen belebt ein Geist, und durch die Glieder ergossen
Ist's die Vernunft, die die Masse bewegt und das Ganze durchdringet,[29])

sondern auch der Meinung des Gottesgelehrten, welcher sagt: „Der Geist durchdringt und erfüllt die Erde, und

er ist es, der das All umfasst."*) Und ein andrer, vielleicht von dem Verhältnis der Form zu der Materie und der Potenz sprechend, sagt, dass diese von dem Actus und von der Form überwältigt wird.

Teo. Wenn also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen vorfindet und in gewissen Abstufungen die ganze Materie erfüllt, so ist der Geist offenbar die wahre Wirklichkeit und die wahre Form aller Dinge. Die Weltseele ist also das constituirende Formalprincip des Universums und dessen, was es enthält; d. h. wenn das Leben sich in allen Dingen findet, so ist die Seele Form aller Dinge; sie ist überall die ordnende Macht für die Materie und herrscht in dem Zusammengezetzten; sie bewirkt die Zusammensetzung und den Zusammenhalt der Theile. Und**) deshalb scheint es, dass dauerndes Bestehen ebensowohl dieser Form als der Materie zukommt. Jene verstehe ich als in allen Dingen eine; doch bringt sie je nach den Unterschieden in der Empfänglichkeit der Materie und dem Vermögen der thätigen und leidenden materiellen Principien verschiedene Gestaltungen hervor und bewirkt verschiedene Vermögen, hier blosse Lebensäusserung ohne Empfindung, dort Lebensäusserung mit Empfindung, aber ohne Vernunft; dort wieder scheint es, als habe sie alle diese Vermögen unterdrückt und zurückgedrängt, sei es wegen der Unfähigkeit der Materie oder aus einem anderen in derselben liegenden Grunde. Während diese Form so ihren Sitz und ihre wechselnde Gestalt ändert, kann sie unmöglich zu nichte werden, weil der geistigen Substanz nicht weniger dauerndes Sein zukommt als der materiellen. Also nur die äusseren Formen wechseln und werden sogar vernichtet, weil sie nicht Dinge, sondern an den Dingen, keine Substanzen, sondern an den Substanzen Accidenzien und Bestimmungen sind.

Pol. *Non entia, sed entium.*

Dic. Gewiss; wenn irgend etwas von den Substanzen zunichte würde, so würde die Welt sich entleeren.

Teo. Wir haben also ein immanentes Formprincip, welches ewig und für sich bestehend unvergleichlich

*) Wir lesen: *et quello è che.* De Lagarde p. 237. In der Ausgabe von 1584 steht p. 50 Z. 13: *et quello che.* Wagner liest: *e quello, che.* Es ist die Stelle Weisheit Salomonis 1, 7.

**) Ausgabe v. 1584: *Et pero.* Wagner: *è però.*

besser ist als das, welches die Sophisten ersonnen haben, welche von der Substanz der Dinge nichts wissend immer nur bei den Accidenzien stehen bleiben und die Substanzen als zerstörbar setzen, weil sie Substanz im höchsten Sinne vor allem und hauptsächlich das nennen, was nur Resultat der Zusammensetzung ist. Und doch ist es nur das Accidens ohne Beständigkeit und Wahrheit, welches sich in nichts auflöst. Nach ihnen ist „Mensch“ in wahrem Sinne das, was durch Zusammensetzung entsteht; „Seele“ in wahrem Sinne das, was Entelechie und Act eines lebenden Körpers ist oder doch aus einem gewissen Ebenmaasse des verflochtenen Baus und der Organisation entspringt. Daher ist es kein Wunder, wenn sie so grossen Schrecken vor dem Tode und der Auflösung andern einflössen und selbst empfinden; ist es doch der Verlust des Daseins, was sie bedroht. Gegen diese Thorheit erhebt die Natur laut ihre Stimme, indem sie uns versichert, dass nicht der Körper, noch die Seele den Tod zu fürchten habe, weil sowohl die Materie als die Form schlechthin constante Principien sind.[30])

O du Geschlecht, durchbebt vom eisigen Grauen des Todes,
Schreckt euch der Styx, schreckt euch das Dunkel nichtiger Namen,
Fabelnder Dichtung Stoff, und ersonnener Welten Gefahren?
Wisst, wenn flammende Gluth, wenn des Alters schleichende Schwäche
Hat die Leiber zerstört, nicht kennen sie Schmerzen noch Leiden;
Frei ist die Seele vom Tod; vielmehr die frühere Wohnung
Tauscht sie mit neuem Sitz und lebt und wirket in diesem.
Alles wechselt, doch nichts geht unter.[31])

Dic. Damit scheint mir übereinzustimmen, was Salomo sagt, der unter den Hebräern für den weisesten gilt: „Was ist das, was ist? Dasselbe, was gewesen ist. Was ist das, was gewesen ist? Dasselbe, was sein wird. Nichts neues unter der Sonne.“*)

Pol. Diese Form, die ihr annehmt, ist also nicht etwas ihrem Wesen nach in der Materie existirendes und ihr anhängendes, und sie hängt auch nicht von dem Körper und der Materie ab, um zu bestehen?

*) Pred. Salom. 1, 9 ff.

Teo. So ist's; und überdies möchte ich nicht darüber entscheiden, ob auch nur alle Form von Materie begleitet ist, wie ich umgekehrt von der Materie mit aller Sicherheit behaupte, dass kein Theil derselben gänzlich von der Form verlassen ist, man müsste sie denn in logischem Sinne verstehen, wie Aristoteles es thut, der niemals müde wird, das was in Natur und Wirklichkeit ungesondert ist, im Verstande zu sondern.[32])

Dic. Nehmt ihr nicht noch eine andere Form an ausser dieser ewigen Begleiterin der Materie?

Teo. Freilich, und zwar eine noch mehr der Natur eigene Form, nämlich die materielle Form, von welcher wir nachher handeln werden. Für jetzt merkt euch folgende Eintheilung der Form. Es giebt eine Art, die *forma prima,* welche gestaltend, räumlich ausgedehnt und von der Materie abhängig ist; diese ist in allem, weil sie das All gestaltet, und weil sie sich ausbreitet, theilt sie die Vollkommenheit des Ganzen den Theilen mit, und weil sie abhängig ist und durch sich keine Wirksamkeit übt, theilt sie die Thätigkeit des Ganzen und gleicherweise auch Namen und Sein desselben den Theilen mit. Dieser Art ist die materielle Form, wie z. B. die des Feuers; denn jeder Theil des Feuers wärmt, heisst Feuer und ist Feuer. Zweitens giebt es eine andere Art von Form, welche gestaltend und abhängig, aber nicht räumlich ausgedehnt ist; als solche ist sie, weil sie das Ganze vollendet und bewirkt, im Ganzen und in jedem Theile desselben. Weil sie aber ohne Ausdehnung ist, so theilt sie den wesentlichen Act des Ganzen*) den Theilen nicht mit; dagegen, weil sie abhängig ist, so theilt sie die Wirkungsweise des Ganzen den Theilen mit. Von dieser Art ist die vegetative und empfindende Seele. Denn kein Theil des Thieres ist selbst ein Thier, und nichtsdestoweniger lebt und empfindet ein jeder Theil. Drittens giebt es eine andre Art von Form, welche das Ganze bewirkt und vollendet, aber nicht ausgedehnt, noch in Bezug auf ihre Thätigkeit abhängig ist. Weil sie bewirkt und vollendet, ist sie im Ganzen, in allem und in jeglichem Theil. Weil sie ohne Ausdehnung ist, so theilt

*) Vielleicht ist dem Vorangegangenen und Folgenden entsprechend zu lesen: *la perfezione del tutto,* statt: *l'atto del tutto.*

sie die Vollkommenheit des Ganzen den Theilen nicht mit; weil sie nicht abhängig ist, so theilt sie die Thätigkeit nicht mit. Von dieser Art ist die Seele, sofern sie das intellectuelle Vermögen ausüben kann und intellectuell heisst. Sie macht nicht in dem Sinne einen Theil des Menschen aus, dass der Theil Mensch heissen könnte, oder ein Mensch wäre, oder dass man von ihm sagen könnte, er habe Verstand. Von diesen drei Arten ist die erste materiell und kann ohne Materie nicht verstanden werden noch existiren. Die andern beiden Arten, welche zuletzt ihrer Substanz und dem Wesen nach in eins zusammengehen, und welche sich in der vorher auseinandergesetzten Art unterscheiden, nennen wir jenes formale, von dem materialen Princip unterschiedene Princip.[33])

Dic. Ich verstehe.

Teo. Ausserdem bitte ich zu beachten, dass wir zwar nach der gewöhnlichen Weise fünf Stufen der Formen aufzählen, nämlich Element, Mischung, Vegetatives, Empfindendes und Vernünftiges, dass wir es aber nicht in dem gewöhnlichen Sinne nehmen. Denn dieser Unterschied hat seine Geltung wohl in Bezug auf die Vermögen, welche an den Gegenständen erscheinen und aus ihnen hervorgehen, aber nicht in Bezug auf das ursprüngliche und fundamentale Sein jener Form und jenes geistigen Lebens, welches als eines und dasselbe, aber nicht auf eine und dieselbe Weise das All erfüllt.

Dic. Ich verstehe. Die Form, die ihr als Princip setzt, ist demnach substantielle Form, constituirt eine vollkommene Art, ist eigner Gattung und kein Theil einer Art, wie die der Peripatetiker.

Teo. So ist's.

Dic. Die Eintheilung der Formen in der Materie geschieht nicht mit Rücksicht auf die zufälligen Beschaffenheiten, welche von der materiellen Form abhängen.

Dic. Richtig.

Teo. Daher wird auch diese gesonderte Form nicht ein numerisch Vielfaches, weil jede solche numerische Vielheit von der Materie abhängt.

Teo. Ganz richtig.

Dic. Ferner ist sie an sich unveränderlich, veränderlich erst durch die Gegenstände und die Verschiedenheiten der Stoffe. Obschon nun diese Form am Gegenstande Verschiedenheit des Theiles vom Ganzen bewirkt, so ist sie gleichwohl an sich im Theil und im Ganzen nicht verschieden, wenn ihr auch eine andere Weise zukommt, sofern sie für sich subsistirt, eine andere, sofern sie Actus und Vollendung irgend eines Gegenstandes ist, eine andere ferner mit Rücksicht auf einen so angelegten, eine andere mit Rücksicht auf einen anders angelegten Gegenstand.

Teo. Genau so.

Dic. Diese Form denkt ihr nicht accidentiell, noch der accidentiellen ähnlich, noch wie mit der Materie vermischt oder ihr äusserlich anhaftend, sondern gleichsam ihr immanent, mit ihr verbunden, ihr beiwohnend.

Teo, So meine ich's.

Dic. Ferner wird diese Form durch die Materie begrenzt und bestimmt. Denn während sie an sich die Fähigkeit hat, der Art nach unzählbare einzelne Wesen zu bilden, verengt sie sich dazu, ein Individuum zu bilden. Und von der andern Seite bestimmt sich das Vermögen der unbestimmten Materie, welche jede beliebige Form annehmen kann, auf eine Art, so dass jedes von beiden die Ursache der Bestimmung und Begrenzung des andern ist.

Teo. Ganz richtig.

Dic. Ihr stimmt also in gewisser Weise der Meinung des Anaxagoras bei, welcher die particulären Naturformen verborgene nennt, in gewisser Weise derjenigen Plato's, welcher sie aus den Ideen ableitet, in gewisser Weise derjenigen des Empedokles, welcher sie aus dem Intellect entspringen lässt; in gewisser Weise derjenigen des Aristoteles, der sie gleichsam aus dem Vermögen der Materie hervorgehen lässt?[34])

Teo. Ja wohl; denn wie gesagt, wo die Form ist, ist in gewissem Sinne alles; wo Seele, Geist, Leben ist, ist alles. Der Bildner ist die Vernunft vermittelst der idealen Arten und der Formen; wenn die Vernunft die Formen nicht aus der Materie hervorlockt, so erbettelt sie sie doch auch nicht ausser ihr; denn dieser Geist „erfüllt das All".

Pol. Nun möchte ich wohl wissen, wie die Form die an allen Orten als Ganzes vorhandene Weltseele ist, sintemalen sie doch untheilbar ist? Sie muss also doch wohl über

die Maassen gross, ja von unendlicher Extension sein, wenn du sagst, dass die Welt ein Infinitum ist.

Gerv. Damit hat es wohl seine Richtigkeit, dass sie gross ist. So sagte auch von unserm Heiland ein Prediger in Grandazzo auf Sicilien. Nämlich um anzudeuten, dass der Heiland in der ganzen Welt allgegenwärtig sei, liess er ein Crucifix anfertigen, so gross wie die Kirche, nach dem Bilde Gottes des Vaters, welcher das Empyreum zum Baldachin, den Sternenhimmel zum Thronsitz und so lange Beine hat, dass sie bis auf die Erde reichen, die ihm zum Schemel dient. Zu diesem Priester kam ein Bäuerlein, um ihn zu fragen, und sprach: Mein hochwürdiger Pater, wie viel Ellen Tuch werden wohl nöthig sein, um für ihn Socken zu machen? Und ein anderer meinte, alle Erbsen, Linsen, Fasolen und Bohnen von Melazzo und Nicosia würden nicht hinreichen, um seinen Wanst zu füllen. Seht also zu, dass diese Weltseele nicht auch nach dieser Façon gemacht sei.

Teo. Ich wüsste auf deinen Zweifel, Gervasio, nicht zu antworten, aber wohl auf den des Magister Poliinnio; doch werde ich im Gleichnis reden, um eurer beider Verlangen zu genügen; denn ich wünsche, dass auch ihr einige Frucht aus unsern Untersuchungen und Unterredungen davontragt. Wisst also in Kürze, dass die Weltseele und die Gottheit überall und in jedem Theile allgegenwärtig sind nicht in der Weise, wie irgend ein stoffliches Ding daselbs t sein kann; — denn das ist jedem Körper und jedem Geist unmöglich, welcher es auch sei; — sondern auf eine Weise, welche euch nicht leicht anders klar zu machen ist als folgendermaassen. Wenn es heisst, die Weltseele und die universale Form sind überall, so ist das nicht körperlich oder der Ausdehnung nach zu verstehen; — denn so sind sie und können sie auch nicht in einem Theile sein; — sondern sie sind geistig überall ganz. In einem allerdings rohen Gleichnisse werdet ihr euch eine Stimme vorstellen können, welche ganz in einem ganzen Zimmer und in jedem Theile desselben ist, denn man versteht sie ganz überall.*) So werden diese Worte, die ich spreche, ganz von allen verstanden, auch wenn

*) Vgl. Plotin, Enn. VI, 4, 12 (ed. Kirchhoff, XXII. Vol. I. p. 175).

tausend anwesend wären, und meine Stimme, wenn sie über die ganze Welt reichen könnte, würde überall ganz sein. Euch also, Magister Poliinnio, sage ich, dass die Weltseele nichts untheilbares ist in dem Sinne wie der Punkt, sondern in gewisser Weise wie die Stimme. Und dir, Gervasio, antworte ich, dass die Gottheit nicht überall ist, wie der Gott von Grandazzo in seiner ganzen Kapelle ist; denn dieser, wenn er auch in der ganzen Kirche ist, ist doch nicht ganz in der ganzen Kirche, sondern hat den Kopf in dem einen, die Füsse in einem andern Theile, Arme und Rumpf wieder in andern Theilen: sondern sie ist ganz in jedem beliebigen Theile, wie meine Stimme in allen Theilen dieses Saales gehört wird.

Pol. Das hätt' ich denn bestens percipiret.

Gerv. Eure Stimme wenigstens habe ich percipirt.

Dic. Wohl möglich, was die Stimme anbetrifft; aber die verhandelte Sache möchte euch doch wohl zum einen Ohr hinein und zum andern wieder herausgegangen sein.

Gerv. Ich denke, dass sie auch nicht einmal hineingekommen ist; denn es ist spät, und die Uhr in meinem Bauche hat die Essensstunde geschlagen.

Pol. *Hoc est, id est,* das Gehirn *in patinis,* so zu sagen in den Schüsseln, haben.

Dic. So sei's denn genug! Morgen wollen wir zusammenkommen, um vielleicht von dem Materialprincip zu sprechen.

Teo. Entweder erwarte ich euch, oder ihr erwartet mich hier.

Dritter Dialog.

Gerv. Die Stunde ist doch schon da, und sie sind nicht gekommen! Weil ich eben nichts anderes vorhabe, was mich reizte, so möchte ich mir das Vergnügen gönnen, ihre Verhandlungen mit anzuhören. Dabei habe ich, ausser dass ich diesen oder jenen philosophischen Schachzug lernen kann, noch obendrein einen köstlichen Zeitvertreib an den Grillen, die in dem wunderlichen Gehirn jenes Pedanten, des Poliinnio, herumspuken. Erst erklärt er, er wolle darüber richten, wer gut redet, wer am besten disputirt, wer sich Widersprüche und Irrthümer im Philosophiren zu Schulden kommen lässt; und nachher, wenn die Reihe an ihm ist, seinen Part aufzusagen, weiss er nicht, was er vorbringen soll, und schüttelt in seiner windigen Schulfuchserei einen Salat von Sprüchwörtlein, von Redensarten auf lateinisch oder griechisch aus dem Aermel, die niemals zu dem was die andern sagen, die mindeste Beziehung haben. Jeder Blinde kann deshalb ohne allzu grosse Schwierigkeit sehen, was für ein grosser Narr er ist bei aller seiner Gelehrsamkeit, während andere in ihrem schlichten Menschenverstand Weise sind. Doch, da ist er ja bei meiner Treue! Wie er daher kommt, dass es scheint, als wisse er selbst die Bewegung seiner Schritte philosophisch zu regeln! Willkommen sei der dominus magister!

Pol. Aus diesem „Magister“ mache ich mir sehr wenig; sintemalen in dieser abgeschmackten und verkehrten Zeit solcher Titul ebensowohl wie meines Gleichen auch jedem beliebigen Barbier, Professionisten und Sauschneider beigeleget wird; derohalben auch ergehet an uns der Rath: *Nolite vocari Rabbi!*

Gerv. Wie wollt ihr denn, dass ich euch anrede? Gefiele euch: „Hochehrwürdigster“?

Pol. Dieses conveniret denen Presbytern und dem Clero.

Gerv. So habt ihr vielleicht Sehnsucht nach dem Titel: „Erlauchtester“?

Pol. *Cedant arma togae!* Sothaner Titul gebühret mehr Leuten von ritterlichem Stande, sowie solchen vom Hofe.

Gerv. „Kaiserliche Majestät“, — wie wär's?

Pol. *Quae Caesaris, Caesari!*

Gerv. Ei, so nehmt denn für euch das „domine“ schlechtweg, mein Lieber; lasst den Schwerdonnernden, den *divûm pater* aus dem Spiel! Kommen wir auf uns; warum stellt ihr euch alle so spät ein?

Pol. Ich vermeine, die andern werden in irgend ein anderes Geschäft compliciret sein, gleich wie ich, um nicht diesen Tag ohne seine Linea vorüberzulassen, mich mit der Betrachtung des Conterfeis der Erdkugel abgegeben habe, was man so vulgariter einen Atlas benamset.

Gerv. Was habt ihr mit Atlanten zu schaffen?

Pol. Ich contemplire die Erdtheile, die Climate, Provinzen und Landschaften, die ich alle insgesammt nur idealiter in der Vorstellung, viele auch mit meinen Schritten perlustriret habe.

Gerv. Besser wär's, du hieltest ein wenig in dir selber Umschau; denn das, scheint mir, wäre dir viel wichtiger, und ich glaube, darum bemühst du dich allzu wenig.

Pol. *Absit verbo invidia;* ohne mich selber zu berühmen; denn auf jenem Wege gelange ich viel wirksamer dahin, mich selber zu erkennen.

Gerv. Wie möchtest du mir das beweisen?

Pol. Sintemalen man von der Betrachtung des Makrokosmus leicht — so man nämlich gebührendermaassen *per analogiam* weiter schliesset — zu der Erkenntnis des Mikrokosmus gelangen kann, dessen Theilchen den Theilen von jenem correspondiren.

Gerv. So fänden wir also in euch den Mond, den Mercur, und andre Sterne, Frankreich, Spanien, Italien, England, Calecut und andre Länder wieder?

Pol. *Quidni? Per quandam analogiam!*

Gerv. *Per quandam analogiam* glaube ich, dass ihr ein grosser Monarch seid; aber wenn ihr eine Dame wärt, so würde ich euch fragen, ob bei euch Platz ist, ein Büblein zu beherbergen, oder eines jener Pflänzchen aufzubewahren, von denen Diogenes sprach.[35])

Pol. Ah, ah, *quodammodo facete!* Ein lustiger Spass! Aber solche Frage schickt sich nicht wohl für einen weisen und hochgelahrten Mann!

Gerv. Wenn ich ein Gelehrter wäre oder mich für weise hielte, würde ich nicht hierher kommen, um in Gemeinschaft mit euch zu lernen.

Pol. Mögt ihr doch! Ich komme nicht um zu lernen, denn nunmehro ist es meines Amtes zu lehren. Und sothanermaassen fällt es mir auch zu, solche die da dociren wollen, zu judiciren. Ich komme daher in anderer Intention, als in der ihr kommen müsst, dieweil euch die Rolle des Anfängers, Neulings, Lehrlings so wohl conveniret.

Gerv. In welcher Intention denn?

Pol. Um zu judiciren, sage ich.

Gerv. In Wahrheit, eures gleichen steht es besser an als anderen, über Wissenschaften und Theorien euer Urtheil abzugeben, weil ihr die einzigen seid, denen die Freigiebigkeit der Gestirne und die Spendelaune des Geschickes das Vermögen zuertheilt hat, aus den Worten den süssen Saft heraus zu destilliren.

Pol. Und in Folge dessen auch aus den *Sententiis*, welche mit den Worten verbunden sind.

Gerv. Wie die Seele mit dem Leibe.

Pol. So man nur die Worte richtig verstehet, so kann man auch den *Sensum* wohl erfassen. Derohalben entspringet aus der Kenntnis der Sprachen — und in dieser bin ich mehr bewandert als irgend ein anderer in dieser Stadt, und ich schätze mich für just so gelehrt, als jeden anderen, der eine Stätte für den Dienst der Minerva offen hält, — also, was ich sagen wollte, aus der Kenntnis der Sprachen geht die Kenntnis jeder beliebigen Wissenschaft hervor.

Gerv. So werden also alle diejenigen, welche italienisch verstehen, die Philosophie des Mannes von Nola begreifen?

Pol. Jawohl, aber freilich gehört dazu auch noch sonst einige Fertigkeit und einiges Judicium.

Gerv. Mitunter ist mir der Gedanke gekommen, diese Fertigkeit wäre eigentlich die Hauptsache. Kann doch einer, der kein Griechisch versteht, die ganze Lehre des Aristoteles verstehen und viele Irrthümer in ihr

erkennen. Der Götzendienst, der mit dem Ansehen dieser Philosophen besonders in Bezug auf die Naturwissenschaft getrieben wird, ist ganz offenbar bei allen denen gänzlich beseitigt, welche die Lehren dieser andern Schule verstehen; und einer, der weder Griechisch noch Arabisch, vielleicht nicht einmal Lateinisch kennt, wie Paracelsus, kann die Natur der Heilmittel und der Heilkunst besser erkannt haben, als Galenus, Avicenna und alle, die sich in römischer Sprache vernehmen lassen.[36]) Die Philosophie und die Rechtswissenschaft geräth nicht in Verfall durch den Mangel an Worterklärern, wohl aber durch den Mangel an solchen, welche Gedanken gründlich zu erfassen mögen.

Pol. So zähltest du also einen Mann wie mich unter den ungebildeten Pöbel?

Gerv. Das wollen die Götter nicht! Weiss ich doch, dass vermöge der Kenntniss und des Studiums der Sprachen — und das ist gewiss etwas seltnes und ausgezeichnetes — nicht nur ihr, sondern alle euresgleichen sehr befähigt seid, über die Systeme ihr Urtheil abzugeben, nachdem ihr die Ansichten derer, die dergleichen auf die Bahn bringen, gehörig durchgesiebt habt.

Pol. Ihr redet da so wahr, dass ich mich leicht persuadire, ihr sagt das nicht ohne guten Grund; diesen zu expliciren möge euch, wie es euch nicht schwer sein wird, so auch nicht beschwerlich fallen.

Gerv. Ich will es thun; doch unterwerfe ich mich immer dem Richterstuhl eurer Einsicht und eurer Sprachkenntnis. Es ist ein vielgebrauchtes Sprichwort, dass diejenigen, die ausserhalb des Spieles sind, mehr davon verstehen als die, welche dabei betheiligt sind; diejenigen z. B., welche im Theater sind, urtheilen besser über den Gang der Handlung, als die Personen auf der Bühne; und eine Musik kann der besser durchkosten, der nicht zum Orchester oder den Sängern gehört. Aehnliches beobachtet man im Karten-, im Schachspiel, im Fechten und dergl. Und so ist's auch mit euch, ihr Herren Schulfüchse. Da ihr von jedem Eingreifen in die philosophische Forschung schlechtweg ausgeschlossen seid und niemals an Aristoteles oder Plato und ähnlichen irgend welchen Theil gehabt, könnt ihr sie besser beurtheilen und mit eurer silbenstechenden Selbstgenügsamkeit und dem Hoch-

muth eures Naturells verurtheilen, als der Nolaner, der sich auf dem Schauplatz selbst, in ihrem vertrauten Umgang und ihrer Freundschaft selber befindet, so dass er sie leicht bekämpft, nachdem er ihre innersten und tiefsten Meinungen erkannt hat. Ihr, sage ich, weil ihr ausserhalb jeder Handthierung von Ehrenmännern und ernsthaften Geistern steht, könnt sie natürlich besser beurtheilen.

Pol. Ich kann nicht so im Augenblick diesem unverschämten Menschen antworten. *Vox faucibus haesit!**)

Gerv. Dennoch sind eures Gleichen so anspruchsvoll, wie die anderen, die mit beiden Füssen drinnen stehn, es nicht sind; und insofern versichere ich euch, dass ihr gebührendermaassen euch das Amt anmaasst, dies zu billigen, jenes zu missbilligen, zu diesem eine Glosse zu machen, hier einen *locum parallelum* und ein Citat, dort einen Appendicem zu geben.

Pol. Dieser ignoranteste aller Menschen will daraus, dass ich in den schönen humanen Wissenschaften erfahren bin, schliessen, dass ich in der Philosophie ein Ignorant sei!

Gerv. Mein hochgelahrtester Herr Poliinnio, ich will sagen, dass wenn ihr alle Sprachen hättet, deren es, wie unsere Hauptredner angeben, zweiundsiebenzig giebt, ...

Pol. *Cum dimidia:* ist zu sagen, noch eine halbe mehr.

Gerv. ..... daraus nicht allein nicht folgt, dass ihr deshalb geschickter wäret, über Philosophen zu urtheilen, sondern noch mehr: damit beseitigt ihr nicht einmal die Möglichkeit, dass ihr das ungeschliffenste Vieh seid, welches irgend menschliches Antlitz trägt. Andererseits aber hindert nichts, dass einer, der kaum eine der Sprachen und überdies eine Bastardsprache kennt, der weiseste und gelehrteste Mann der ganzen Welt sei. Bedenkt doch nur, welche Erfolge zwei solche Männer errungen haben, der eine ein Franzos, ein Erzpedant, der Scholien über die freien Künste und Bemerkungen gegen Aristoteles geschrieben hat, der andere ein Italiener, ein wahrer Unflath von Pedantenthum, der so viel schönes Papier mit seinen *Discussiones peripateticae* besudelt hat.[37]

*) *Virgil. Aen.* II, 774.

Jedermann sieht leicht, dass der erste mit grosser Beredsamkeit nachweist, wie wenig Verstand er hat, der zweite in einfacher Sprache zeigt, wie viel er von einem Rindvieh und Esel hat. Vom ersten können wir doch wenigstens sagen, dass er Aristoteles verstanden, aber übel verstanden hat, und wenn er ihn gut verstanden hätte, vielleicht das Genie gehabt haben würde, ihm einen ehrenvollen Krieg zu machen, wie ihn etwa der höchst scharfsinnige Telesius von Consentia geführt hat. Vom zweiten könnten wir nicht sagen, dass er ihn weder gut noch schlecht verstanden habe, sondern dass er ihn gelesen und wieder gelesen, genäht, aufgetrennt und mit tausend anderen griechischen Schriftstellern, Freunden und Feinden von ihm, verglichen und endlich eine höchst gewaltige Mühe sich gegeben hat, nicht nur ohne irgend welchen Nutzen, sondern auch zu der allergrössten Enttäuschung. Wer daher sehen will, in welche Thorheit und hochmüthige Nichtigkeit pedantische Gewohnheit stürzen und versenken kann, der sehe jenes Buch an, bevor es mit Stumpf und Stiel verloren geht.*) Aber sieh, da ist ja Teofilo und Dicson!

Pol. *Adeste felices, domini!* Eure Anwesenheit ist Ursache, dass meine Zornesgluth nicht blitzende Verdammungsurtheile gegen die nichtigen Sätze sprüht, die dieser geschwätzige Tagedieb da vorbringt.

Gerv. Und mir hat sie den Genuss verkürzt, mich an der Majestät dieses hochwürdigsten Kauzes zu ergötzen.

Dic. Das mag alles hingehen, nur gerathet euch nicht in die Haare.

Gerv. Was ich sage, das sage ich im Scherz, denn eigentlich habe ich den Herrn Magister von Herzen lieb.

Pol. *Ego quoque quod irascor non serio irascor, quia Gervasium non odi:* ist zu sagen, ich mein's nicht schlimm, ich hasse Herrn Gervasio nicht.

Dic. Wohl denn. Lasst mich also mit Teofilo mich weiter unterreden!

Teo. Democritus also und die Epicureer, welche überhaupt für nichts halten, was nicht körperlich ist, nehmen demzufolge an, dass die Materie allein die Sub-

*) Die Ausgabe von 1584, p. 63, Z. 7 hat: *la somenza,* Wagner: *la semenza;* vielleicht *la reminiscenza.*

stanz der Dinge und zugleich die göttliche Wesenheit sei; und ein Araber, Namens Avicebron, ist derselben Meinung, wie er in einem Buche, „Quelle des Lebens“ betitelt, näher darlegt. Ebendieselben nehmen in Uebereinstimmung mit den Kyrenaikern, Kynikern und Stoikern an, dass die Formen nichts anderes sind, als gewisse zufällige Beschaffenheiten an der Materie.[38]) Ich nun bin lange Zeit ein Anhänger dieser Meinung gewesen nur deshalb, weil sie der Wirklichkeit mehr entsprechende Grundlagen hat, als diejenige des Aristoteles.[39]) Aber nachdem ich reiflicher und mit Rücksicht auf eine grössere Anzahl von Erscheinungen der Sache nachgedacht habe, finde ich, dass man in der Natur zwei Arten von Substanzen anerkennen muss: erstens die Form und zweitens die Materie. Denn es muss beides geben: ein höchstes durchaus substantielles Wirkendes, in welchem aller Dinge wirkendes Vermögen, und ein höchstes Vermögen, ein Substrat, in welchem grade ebenso aller Dinge leidendes Vermögen enthalten ist; in jenem die Anlage zu wirken, in diesem die Anlage gewirkt zu werden.

Dic. Jedem Denkenden muss die Unmöglichkeit klar sein, dass jenes immer alles wirkte, ohne dass etwas vorhanden wäre, aus dem alles werden kann. Wie kann die Weltseele, — d.h. alle Form, — selber ein Untheilbares, Gestalten bilden ohne ein Substrat der Ausdehnungen und Quantitäten, d. h. ohne die Materie? Und wie kann die Materie geformt werden? Etwa durch sich selbst? Offenbar werden wir sagen können, die Materie wird durch sich selber gestaltet, wenn wir das gestaltete Ganze Materie nennen wollen, in der Erwägung,*) dass es so Materie ist, wie wir etwa einen thierischen Organismus mit allen seinen Anlagen Materie nennen, nicht um den Unterschied von der Form, sondern allein den von der bewirkenden Ursache zu bezeichnen.

Teo. Niemand kann euch hindern, euch des Ausdrucks Materie nach eurer Weise zu bedienen, wird er doch auch innerhalb der verschiedenen Schulen in vielen verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Aber die von euch angegebene Art die Sache zu fassen würde doch eigentlich nur einem Mann vom Handwerk, etwa einem Arzt, welcher

*) Wir lesen *considerando* statt *considerar*.

in der Praxis steht, wohl anstehen; z. B. einem solchen, der den ganzen Leib in Mercur, Salz und Schwefel theilt. Eine solche Annahme beweist nicht gerade, dass der Arzt ein göttliches Genie ist, sondern möglicherweise dass er sehr wenig Verstand hat, aber sich gern einen Philosophen nennen möchte.[40]) Denn des Letzteren Absicht ist nicht, blos zu derjenigen Unterscheidung der Principien zu gelangen, welche physisch durch die Scheidung vermittelst der Kraft des Feuers vollzogen wird, sondern auch zu derjenigen Unterscheidung der Principien, an welche nichts wirkendes von materieller Art heranreicht. Die Seele nämlich, die nicht weiter auflösbar ist, ist das formale Princip für Schwefel, Mercur und Salz; sie ist kein Substrat für materielle Eigenschaften, sondern sie ist durchaus die Herrscherin über die Materie; sie wird von dem Werk des Chemikers nicht berührt, dessen Scheidekunst bei den drei genannten Dingen endet, und der eine andre Art von Seele kennt, als die Weltseele, die wir näher erklären wollen.

Dic. Ganz vortrefflich und mir ganz aus der Seele gesprochen. Es giebt wirklich Leute von so wenig Einsicht, dass sie den Unterschied nicht beachten, ob man die natürlichen Ursachen absolut nach dem ganzen Umfange ihres Wesens nimmt, wie sie von den Philosophen betrachtet werden, oder ob man sie in einem eingeschränkten und besonderen Sinne auffasst. Jene erste Art ist für den Arzt als solchen allerdings überflüssig und werthlos, die zweite dagegen für den Philosophen als solchen höchst mangelhaft und unzulänglich.

Teo. Ihr habt da den Punkt berührt, in welchem Paracelsus zu loben ist, der eine auf Arzneikunde beruhende Philosophie getrieben hat, und in welchem Galenus zu tadeln ist, weil er eine auf Philosophie beruhende Arzneiwissenschaft aufgebracht hat, um eine widerliche Mischung und ein so verwickeltes Gewebe herzustellen, dass er schliesslich einen ziemlich werthlosen Arzt und einen sehr verworrenen Philosophen abgiebt. Doch sei das immerhin mit einiger Zurückhaltung gesagt, weil ich nicht Musse gehabt habe, alle Seiten, die dieser Mann bietet, gleichmässig ins Auge zu fassen.

Gerv. Um Verzeihung, Teofilo, erweist mir zuerst den Gefallen, — denn ich bin in der Philosophie nicht so

geübt, — erklärt mir, was ihr unter jenem Namen Materie versteht, und was dann eigentlich an den Naturerscheinungen Materie ist.

Teo. Alle diejenigen, die die Materie abgetrennt fassen und sie rein an sich ohne die Form betrachten wollen, berufen sich auf die Analogie der Künste. So die Pythagoreer, so die Platoniker, so die Peripatetiker. Nehmt irgend eine Kunst, z. B. die des Zimmermanns. Sie hat für alle ihre Formen und bei allen ihren Arbeiten zum Substrat das Holz, wie der Hufschmied das Eisen, der Schneider das Tuch. Alle diese Künste bringen in der ihnen zugehörigen Materie verschiedene Bilder, Anordnungen und Gestalten hervor, von denen keine der Materie eigenthümlich und natürlich ist. Gerade so muss die Natur, welcher die Kunst gleicht, zu ihren Wirksamkeiten eine Materie haben. Denn es ist nicht möglich, dass es ein wirkendes gebe, welches, wenn es etwas machen will, nichts hätte, woraus es das machen könnte, oder wenn es wirken will, nichts hätte, um daran zu wirken. Es giebt also eine Art von Substrat, aus welchem, mit welchem und in welchem die Natur ihre Wirksamkeiten, ihre Arbeiten vollzieht, und welches durch diese in so viele Formen gebracht wird, wie sie sich in der grossen Verschiedenheit der Arten den Blicken des Betrachters darbieten. Und wie das Holz an sich keinerlei künstliche Form hat, aber durch die Thätigkeit des Zimmermanns alle haben kann, so hat die Materie, von welcher wir sprechen, an sich und in ihrer Natur keine natürliche Form; aber durch die Thätigkeit des wirkenden Agens, des Princips der Natur, kann sie alle haben. Diese Materie in der Natur ist freilich nicht ebenso etwas wahrnehmbares, wie die Materie des Künstlers; denn die Materie in der Natur hat schlechtweg keinerlei Form, die Materie der Kunst dagegen ist etwas schon von der Natur geformtes, weil die Kunst nur an der Oberfläche der von der Natur geformten Dinge wirken kann, wie in Holz, Eisen, Stein, Wolle und dergl., die Natur hingegen so zu sagen aus dem Mittelpuncte ihres Substrats oder ihrer Materie heraus wirkt, welche durchaus formlos ist. Deshalb giebt es der Substrate der Künste viele, das Substrat der Natur dagegen ist nur eines; denn jene, weil sie schon von der Natur verschieden geformt sind, sind selber verschieden und mannichfaltig; dieses, weil es in keiner Weise geformt ist, ist durchaus unterschiedslos, da ja aller Unterschied und aller Gegensatz von der Form stammt.

Gerv. Es bilden also die von der Natur geformten Dinge die Materie der Kunst, und ein Einziges, schlechthin Formloses, die Materie der Natur.

Teo. So ist's.

Gerv. Ist es denn möglich, ebenso wie wir die Substrate der Künste deutlich sehen und erkennen, auch das Substrat der Natur zu erkennen?

Teo. Sehr wohl, aber freilich vermittelst anderer Erkenntnisprincipien. Denn wie wir nicht mit einem und demselben Sinn Farben und Töne erkennen, so sehen wir auch nicht mit einem und demselben Auge das Substrat der Künste und das Substrat der Natur.

Gerv. Ihr wollt sagen, dass wir mit den sinnlichen Augen jenes, und mit dem Auge der Vernunft dieses sehen.

Teo. Ganz recht.

Gerv. So gefalle es euch denn, dieses Auge der Vernunft zu erleuchten.

Teo. Sehr gern. Dasselbe Verhältnis und dieselbe Beziehung, welche in der Kunst die Materie auf die Form derselben hat, hat auch, wenn man die Analogie nur nicht zu weit treiben will, die Form auf die Materie in der Natur. Wie also in der Kunst, während die Formen sich, wenn es möglich wäre, bis ins Unendliche vermannichfaltigen, unter allen immer eine und dieselbe Materie vorhanden bleibt, — z. B. nach der Form des Baumes giebt es eine Form des Stammes, sodann des Balkens, dann des Tisches, der Bank, des Schemels, des Rahmens, des Kammes und so weiter, und doch bleibt das Holzsein immer dasselbe: — gerade so ist es in der Natur. Wie auch die Formen sich ins unendliche vermannichfaltigen und eine auf die andre folgt, es bleibt doch immer eine und dieselbe Materie vorhanden.

Gerv. Und wie lässt sich dieses Gleichnis weiter durchführen?

Teo. Seht ihr nicht, dass aus dem, was Same war, Kraut wird, aus dem, was Kraut war, Aehre, aus Aehren Brot, aus Brot Nahrungssaft, aus Nahrungssaft Blut,

daraus Samen, Embryo, Mensch, Leichnam, Erde, Gestein oder etwas anderes, und dass es so immer weiter alle natürlichen Formen annehmen kann?

Gerv. Das ist allerdings leicht einzusehen.

Teo. Es muss also immer eins und dasselbe sein, was an sich nicht Stein, nicht Erde, Leichnam, Mensch, Embryo, Blut oder etwas anderes ist, was aber, nachdem es Blut war, Embryo wird, indem es das Embryo-sein annimmt; was nachdem es Embryo war, das Mensch-sein annimmt, indem es Mensch wird, wie der von der Natur schon geformte Stoff, der das Substrat für die Künste abgiebt, nachdem er Baum war, eine Platte wird und das Platte-sein, nachdem er Platte war, das Thür-sein annimmt und eine Thür wird.*)

Gerv. Das habe ich recht wohl begriffen; aber es scheint mir, dass dieses Substrat der Natur kein Körper sein, noch bestimmte Eigenschaften haben könne: denn das, was sich bald unter einer natürlichen Form und Existenz, bald unter einer andern den Blicken entzieht, zeigt sich nicht auf körperliche Weise wie Holz und Stein, welche immer als das, was sie stofflich oder dem Substrat nach sind, auch erscheinen, mögen sie sich auch unter welcher Form sie wollen verstecken.

Teo. Ganz richtig.

Gerv. Was soll ich also thun, wenn ich einmal über diesen Gedanken mit einem hartnäckigen Menschen verhandeln sollte, der nicht glauben will, dass allen Gebilden der Natur eine einzige Materie ebenso zu Grunde liegt, wie denen jeglicher Kunst? Denn jene, die man mit Augen sieht, lässt sich nicht ableugnen; aber wohl diese, die man nur mit der Vernunft sieht.

Teo. Jagt ihn fort, oder antwortet ihm nicht!

Gerv. Aber gesetzt, er verlangte einen Beweis mit Ungestüm, und es wäre eine Respectsperson, die eher mich, als ich sie fortjagen könnte, und die es für eine Beleidigung ansähe, wenn ich ihr nicht antwortete?

Teo. Was würdest du thun, wenn ein Halbgott, der

---

*) Die Ausg. v. 1584 p. 68 *arte, da quel che era arbore é tavola et riceve esser tavola.* Wagner fälschlich p. 253 *arbore, e tavola, rieeve.* Wir lesen: *arte, da quel ch' era arbore, é tavola e riceve esser tavola, da quel ch'era tavola etc.* De Lagarde p. 250.

jeder Ehrerbietung und jeder Rücksicht würdig, aber blind wäre, dreist, heftig und hartnäckig darauf bestände, von den Farben, von den äusseren Gestalten der Dinge in der Natur Kenntnis zu erlangen und einen Beweis zu fordern, wie z. B.: welches die Form des Baumes, der Berge, der Sterne, ferner welches die Form einer Statue, eines Gewandes oder anderer Kunsterzeugnisse sei, lauter Dinge, die für Sehende ganz klar und deutlich sind?

Gerv. Ich würde ihm antworten, dass er, wenn er Augen hätte, keinen Beweis dafür verlangen, sondern es schon selber sehen würde; dass aber, da er blind sei, es auch unmöglich ein anderer ihm beweisen könne.

Teo. Grade so wirst du jenen antworten können, dass sie, wenn sie Verstand hätten, keinen andern Beweis verlangen würden, sondern es von selber sehen würden.

Gerv. Diese Antwort wird sie beschämen und andre werden dieselbe allzugrob schelten.

Teo. Dann könnt ihr also in verhüllterer Weise ihm folgendes sagen: Mein erlauchtester Herr, oder auch: Eure geheiligte Majestät! Wie gewisse Dinge nicht anders zur Evidenz gebracht werden können als durch die Hände und das Betasten, andre nur durchs Gehör, andre durch den Geschmack, wieder andre durch die Augen, so kann man sich von diesem Stoff aller Dinge in der Natur nur durch den Verstand überzeugen.

Gerv. Dann wird er, wenn er den Hieb versteht, der gar nicht so dunkel oder so verhüllt ist, mir erwiedern: Du selber hast keinen Verstand; ich habe mehr als alle deines Gleichen.

Teo. Wirst du denn dem Blinden glauben, wenn er dir sagt, du seist blind und er sehe mehr als alle, die sich sehend dünken, wie du?

Dic. Es ist genug vorgebracht worden, um augenscheinlich zu erweisen, dass jener Mann niemals vernommen hat, was der Name Materie bedeutet und was unter der Materie in den Dingen der Natur verstanden werden muss. So lehrt Timaeus der Pythagoreer in der Verwandlung eines Elementes in das andere die Materie wiederfinden, die an sich verborgen, nur vermittelst einer gewissen Analogie erkannt werden könne.[41]) Wo die Form der Erde war, sagt er, erscheint nachher die Form

des Wassers. Hier lässt sich nicht sagen, dass eine Form die andre annehme, weil ein Entgegengesetztes nicht das andere annehmen kann; d. h. das Trockne nimmt nicht das Feuchte, oder vielmehr die Trockenheit nicht die Feuchtigkeit an; sondern die Trockenheit wird aus einem Dritten herausgetrieben und die Feuchtigkeit eingelassen, und dieses Dritte ist das Substrat beider entgegengesetzter Qualitäten, selbst aber keinem entgegengesetzt. Wenn man also nicht annehmen darf, dass die Erde zu nichts geworden, so muss man glauben, dass etwas, was in der Erde war, zurückgeblieben und im Wasser noch vorhanden ist; was aus demselben Grunde, wenn das Wasser durch die Kraft der Wärme zu Gas oder Dampf verdünnt sich in Luft verwandelt, ebenso in der Luft bleiben und vorhanden sein wird.

Teo. Daraus darf man schliessen, jenen Leuten zum Trotz, dass nichts zunichte wird und nichts das Sein, sondern nur die zufällige, äussere und materielle Form verliert. Deshalb kann weder die Materie, noch die substanzielle Form jedes Dinges in der Natur, die Seele, zerstört und vernichtet werden, so dass sie das Sein durchaus und in jedem Sinne verlören. Freilich kann das nicht auch gelten von alledem, was bei Peripatetikern und ähnlichen Leuten „substantielle Form" genannt wird und was in nichts anderem besteht, als in einer gewissen Zusammensetzung und Anordnung von Accidentien. Bei ihnen ist alles, was sie angeben können ausser ihrer *materia prima,* nichts anderes als Accidens, Verbindung, Habitus einer Eigenschaft, Princip der Definition, Quiddität. Daher haben einige unter ihnen,[42] subtile Metaphysiker in der Kutte, um die Unzulänglichkeit ihres Götzen, des Aristoteles, leichter zu verdecken, die Erfindung gemacht, Mensch-heit, Rind-heit, Oliven-heit seien*) artbildende substanzielle Formen; dagegen diese bestimmte Menschheit, z. B. die Socrates-heit, diese Rind-heit, diese Pferd-heit sei die „numerale" Substanz. Alles dies haben sie gethan, um uns eine substanzielle Form zu schenken, welche den Namen der Substanz verdiente, wie die Materie Namen und Wesen einer Substanz hat; aber sie haben gleichwohl damit durchaus nichts gewonnen. Denn fragt ihr sie folgerichtig, worin denn das substanzielle Sein des Socrates besteht, so werden sie antworten: in der Socrates-heit; fragt ihr weiter: was versteht ihr unter der Socrates-heit? so werden sie antworten: die eigenthümliche substanzielle Form und eigenthümliche Materie des Socrates. Lassen wir nun diese Substanz, soweit sie Materie ist, auf sich beruhen; sagt mir: was ist die Substanz als Form? Da antworten einige: seine Seele. Ihr fragt weiter: was für ein Ding ist denn diese Seele? Wenn sie sagen: eine Entelechie und Vollendung eines Körpers, der zu leben vermag, so bedenkt,**) dass dies ein blosses Accidens ist.[43] Sagen sie: sie ist ein Princip des Lebens, Empfindens, Vegetirens und Denkens, so bedenkt, dass, wenngleich dieses Princip eine Art von Substanz ist, dennoch gründlich betrachtet, wie wir es betrachten, unser Gegner ihm immer noch keinen höheren Rang anweist, als den eines Accidens. Denn Princip von dem oder jenem sein, heisst nicht substantieller und absoluter Grund sein, sondern ein accidentieller und auf das durch das Princip Gesetze bezogener Grund sein, während mein Wesen und meine Substanz nicht das bedeutet, was sie hervorbringt, was ich thue oder thun kann, sondern vielmehr was ich bin als ich selber und absolut betrachtet. Ihr seht also, wie sie diese substantielle Form, nämlich die Seele, behandeln, dass sie sie wohl von ohngefähr als Substanz erkannt, doch niemals Substanz genannt oder als solche betrachtet haben. Diese Confusion könnt ihr noch viel augenscheinlicher sehen, wenn ihr sie fragt, worin denn nun die substantielle Form eines unbeseelten Dinges, z. B. des Holzes, besteht. Die feineren Köpfe unter ihnen werden den Ausweg ersinnen: in der „Holz-heit." Nun nehmet diese Materie fort, welche dem Eisen, dem Holz und dem Stein gemeinsam ist, und sagt nun, was als die substantielle Form des Eisens übrig bleibt. Sie werden euch niemals etwas anderes nennen als Accidentien; diese aber gehören zu den Principien der Individuation und bewirken die Besonderheit. Denn die Materie kann nicht anders zur Besonderheit eingeschränkt werden, als durch eine Form; und diese Form, weil sie das constituirende Princip einer Substanz ist, soll nach ihnen substantiell sein. Aber

*) Vielleicht *trovato esser forme* statt *per forme.*

**) Wir lesen *considerate* statt *considera.* De Lagarde p. 252.

nachher können sie sie doch in der Natur nur als etwas accidentielles nachweisen; und endlich, wenn sie nun alles gethan haben, was sie vermögen, so haben sie daran eine substantielle Form freilich, aber keine in der Natur vorhandene, sondern eine rein logische Form; und so erweist es sich denn schliesslich, dass ein rein logischer Gesichtspunkt als Princip für die Naturerscheinungen gesetzt worden ist.

Dic. Hat denn Aristoteles das nicht gemerkt?

Teo. Ich glaube, dass er es ganz sicher gemerkt hat, aber sich keine Hilfe wusste; deshalb erklärte er die letzten Unterschiede für unbezeichenbar und unbekannt.

Dic. Damit, scheint mir, hat er seine Unwissenheit offen eingestanden; und doch würde ich auch urtheilen, dass es besser ist, sich solchen philosophischen Grundsätzen zuzuwenden, die in dieser wichtigen Frage sich nicht hinter Unwissenheit verstecken; wie die des Pythagoras, Empedokles und deines Philosophen von Nola, deren Meinungen du gestern berührt hast.

Teo. Des Nolaners Ansicht ist die, dass es eine Vernunft ist, welche jedem Dinge sein Wesen giebt, — die Pythagoreer und Timaeus nennen sie den Geber der Formen; — eine Seele als formales Princip, welche alle Dinge bildet und gestaltet, — eben dieselben nennen es die Quelle der Formen; — eine Materie, aus der jedes Ding gemacht und gebildet wird, — diese nennen alle das Gefäss der Formen.

Dic. Eine Ansicht, die mir sehr zusagt, schon weil sie nirgends eine Lücke zeigt. In Wahrheit müssen wir nothwendigerweise, da wir ein constantes und ewiges Materialprincip setzen können, auch ein Formalprincip derselben Art setzen. Wir sehen alle Formen in der Natur aus der Materie schwinden und wieder in die Materie eingehen; daher scheint in Wirklichkeit nichts beständig, nichts fest oder ewig und werth der Geltung eines Princips, als die Materie. Ueberdies haben die Formen kein Sein ohne die Materie, an welcher sie entstehen und vergehen, aus deren Schoosse sie entspringen und in deren Schooss sie zurückgenommen werden. Deshalb muss die Materie, die immer dieselbe und immer fruchtbar bleibt, das bedeutsame Vorrecht haben, als einziges substantielles Princip und als das was ist und immer bleibt anerkannt zu werden, während alle Formen zusammen nur als verschiedene Bestimmungen der Materie anzuerkennen sind, welche gehen und kommen, aufhören und sich erneuern, und deshalb nicht alle das Ansehen eines Princips haben können. Darum haben auch einige unter jenen, da sie das Verhältnis der Formen in der Natur wohl erwogen hatten, so weit man es aus Aristoteles und anderen von ähnlicher Richtung erkennen konnte, zuletzt geschlossen, dass die Formen nur Accidentien und Bestimmungen an der Materie seien, und dass deshalb das Vorrecht als Actus und Entelechie zu gelten der Materie angehören müsse, und nicht solchen Dingen, von denen wir in Wahrheit nur sagen können, dass sie nicht Substanz noch Natur, sondern Dinge an der Substanz und an der Natur sind. Diese aber, behaupten sie, ist die Materie, die nach ihnen ein nothwendiges, ewiges und göttliches Princip ist, wie bei jenem Mauren, dem Avicebron, welcher sie den allgegenwärtigen Gott nennt.[44])

Teo. In diesen Irrthum haben sie sich dadurch verleiten lassen, dass sie keine andere Form als die accidentielle kannten. So hatte jener Maure zwar aus der peripatetischen Lehre, in der er aufgewachsen war, die „substantielle Form" angenommen; aber indem er sie als etwas vergängliches, nicht blos an der Materie veränderliches betrachtete, als ein solches, welches erzeugt wird und nicht erzeugt, begründet wird und nicht begründet, ausgeschlossen wird und nicht ausschliesst, schätzte er sie gering und hielt sie für etwas nichtiges im Vergleich zu der dauernden, ewigen, zeugenden, mütterlichen Materie. Und so ergeht es sicherlich allen, die nicht wissen, was wir wissen.

Dic. Das hätten wir denn gründlich abgemacht. Aber es ist Zeit, dass wir von der Abschweifung zu unserer eigentlichen Aufgabe zurückkehren. Wir wissen jetzt die Materie von der Form zu unterscheiden, sowohl von der accidentiellen Form, sei sie sonst wie sie wolle, als von der substantiellen Form. Was zu betrachten übrig bleibt, ist ihre Natur und ihre Realität. Aber zuvor möchte ich wissen, ob man nicht wegen der innigen Vereinigung, in welcher diese Weltseele und universale Form mit der Materie steht, die andere Auffassung derjenigen Philosophen zulassen kann, welche die Thätigkeit nicht

von dem Wesen der Materie trennen wollen und diese als etwas göttliches und nicht so schlechtweg formloses betrachten, dass sie nicht ihre Form und Einkleidung sich selber gäbe.

Teo. Nicht leicht; denn schlechthin nichts wirkt auf sich selbst, und immer ist das Wirkende von dem was gewirkt wird oder an dem die Wirkung und Thätigkeit geschieht verschieden. Darum ist es gut, an dem Organismus der Natur Materie und Seele, und an dieser das Allgemeine von den besonderen Arten zu unterscheiden. Deshalb zählen wir in diesem Organismus dreierlei Elemente: zuerst die in den Dingen waltende universelle Vernunft; zweitens die belebende Seele des Ganzen; drittens das Substrat. Aber damit wollen wir demjenigen den Namen eines Philosophen nicht gleich absprechen, welcher diesen geformten Körper, oder wie wir sagen wollen, diesen vernünftigen Organismus nach seiner Art zu philosophiren auffasst und damit beginnt, als erste Principien etwa die Glieder dieses Körpers zu betrachten, wie Wasser, Luft, Erde, Feuer; oder ätherische Region und Gestirn, oder Geist und Leib, oder Leeres und Volles, jedoch das Leere [45]) nicht gefasst wie bei Aristoteles, oder auf eine andere angemessene Weise. Ein solche Philosophie wird mir deshalb nicht gleich verwerflich erscheinen, besonders wenn sie auf dem Fundamente, auf welchem sie baut, oder vermittelst der Form des Gebäudes, welche sie innehält, eine Förderung der speculativen Wissenschaft und der Kenntnis der Naturerscheinungen erreicht, wie es doch wirklich durch viele ältere Philosophen geschehen ist. Denn das müsste ein ehrgeiziger und hochmütiger, eiteler und neidischer Geselle sein, wer andere überreden wollte, es gebe nur einen einzigen Weg zu forschen und zu der Kenntnis der Natur zu gelangen; und nur ein Narr und ein Mensch ohne Urtheil kann von sich selber zu verstehen geben, dass er ihn besitze. Obgleich also der sichrere und gebahntere, an Aussicht reichere und deutlichere Weg und der höhere Standpunkt der Betrachtung immer vorgezogen, höher geehrt und mehr gepflegt werden sollte, so ist doch jede andre Weise nicht zu tadeln, sofern sie nur nicht ohne gute Frucht bleibt, wenn diese auch nicht vom selben Baume stammt.

Dic. Ihr billigt also das Studium verschiedener Philosophien?

Teo. Höchlich, für den, der dazu Zeit und Geist genug hat; für andre billige ich das Studium der besten, wenn die Götter wollen, dass er sie herausfinde. [46])

Dic. Dennoch bin ich sicher, dass ihr nicht alle Philosophien billigt, sondern nur die guten und danach die nächst besten.

Teo. So ist's. So verwerfe ich auch unter den verschiedenen Arten zu heilen diejenige nicht, welche auf magische Weise durch Auflegung von Wurzeln, Anhängung von Steinen und Murmeln von Beschwörungsformeln geschieht, wenn die Strenge der Theologen mir erlaubt, wie ein blosser Naturkundiger zu sprechen. Ich billige das, was auf physischem Wege geschieht und durch Apothekerrecepte sich vollzieht, mit denen die Galle, das Blut, der Schleim, und die Stockung der Säfte bekämpft oder vertrieben wird; ich habe nichts gegen die andere, welche auf chemischem Wege verfährt, welche die Fünftel-Essenzen auszieht und vermittelst des Feuers aus allen Zusammensetzungen den Merkur auffliegen, das Salz sich niederschlagen und den Schwefel aufleuchten oder schmelzen lässt. Aber darum will ich in Bezug auf die Heilkunst nicht entscheiden, welche unter so vielen guten Arten die beste sei; denn der Epileptische, an dem der Physiker und der Chemiker ihre Zeit verloren haben, wird, wenn er von dem Magier geheilt wird, nicht ohne Grund diesen Arzt höher stellen, als jenen oder einen dritten. Gleicherweise gehe die andern Arten durch; keine von ihnen wird weniger gut sein als die andere, wenn nur die eine sowohl wie die andere den Zweck, welchen sie sich vorsetzt, auch erreicht, Im besonderen sodann ist der Arzt besser, der mich heilt, als die, die mich sterben lassen oder unnütz peinigen.

Gerv. Woher kommt es denn, das diese Schulen der Aerzte sich untereinander so anfeinden?

Teo. Vom Geiz, vom Neid, vom Ehrgeiz und von der Unwissenheit. Gemeinhin verstehen sie kaum die eigne Heilmethode; weit gefehlt also, dass sie für diejenige andrer ein Verständnis haben könnten. Ueberdies bemüht sich der grössere Theil, da er sich nicht mit eigner Kraft zu Ehre und Gewinn erheben kann, sich durch die

Herabsetzung anderer zu erheben, indem er vorgiebt, das zu verachten, was er sich nicht zu eigen machen kann. Aber der beste und rechte unter ihnen ist der, welcher nicht so sehr Physiker ist, dass er nicht auch Chemiker und Mathematiker wäre. — Um also auf unsern Gegenstand zurückzukommen: unter den Arten der Philosophie ist diejenige die bessere, welche die Verrichtung des menschlichen Verstandes förderlicher und erhabener vollbringt, der Wahrheit der Natur besser entspricht und so weit als möglich mit ihr Hand in Hand geht, entweder indem sie sie ahnend durchschaut, — ich meine auf dem geordneten natürlichen Wege und durch Erwägung der wechselnden Erscheinung, nicht durch thierischen Instinct, wie die Bestien und diejenigen, welche ihnen ähnlich sind, nicht durch Eingebung guter oder böser Dämonen, wie die Propheten, auch nicht durch schwarzgallichte Verzückungen, wie die Dichter und andere beschaulichen Geister verfahren, — oder indem sie Gesetze anordnet und die Sitten verbessert, oder heilt oder auch ein glückseligeres und göttlicheres Leben kennen und führen lehrt. Ihr seht also, wie es nicht eine von verständigem Sinne getragene Art von Philosophie giebt, welche nicht irgend etwas gutes eigenthümlich für sich hätte, was in den andern nicht enthalten ist. Das Gleiche, meine ich, gilt von der Heilkunst, welche sich auf Principien gründet, die gerade so einen einigermassen fortgeschrittenen Zustand der Philosophie voraussetzen, wie die Thätigkeit des Fusses oder der Hand diejenige des Auges. Deshalb sagt man, dass niemand einen guten Anfang in der Heilkunst machen kann, der nicht einen guten Abschluss in der Philosophie gemacht hat.

Dic. Es gefällt mir sehr an euch, und ich lobe es höchlich, dass ihr einerseits nicht so ungehobelt, andererseits nicht so schmähsüchtig und ehrgeizig seid wie Aristoteles, welcher die Meinungen aller andern Philosophen wie ihre Methoden durchaus verworfen wissen wollte.

Teo. Und dabei kenne ich unter allen Philosophen, die es giebt, keinen, der sich mehr auf leere Einbildungen gründete, und sich weiter von der Natur entfernte als er. Und wenn er doch zuweilen vortreffliche Dinge sagt, so sind sie offenbar gar nicht aus seinen Prinzipien abgeleitet, vielmehr sind es immer von andern Philosophen

entlehnte Sätze, und deren finden sich in der That viele herrliche in dem Buche von der Erzeugung, von Meteoren, von Thieren und Pflanzen.

Dic. Um uns also zu unserm Thema zurückzuwenden: ist es denn eure Meinung, dass die Materie ohne Irrthum und ohne dass man sich in Widersprüche verwickelt, auf verschiedene Weise definirt werden könne?

Teo. Grade so, wie über denselben Gegenstand verschiedene Sinne ihr Urtheil abgeben und dasselbe Object sich auf verschiedene Weise darstellen kann. Ausserdem kann man, wie schon angedeutet, bei der Betrachtung eines Objects von sehr verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen. Die Epikureer haben sehr viel gutes gesagt, obgleich sie sich nicht über die materielle Qualität erhoben. Viel vortreffliches hat Heraklitus ausgesprochen, obgleich er nicht über die Seele hinauskam. Anaxagoras verfehlt nicht, die Erkenntnis der Natur zu fördern, indem er nicht allein in dieselbe eindrang, sondern ausserhalb und vielleicht über derselben eine Vernunft erkennen wollte, dieselbige welche von Sokrates, Plato, Trismegistus[47]) und unsern Theologen Gott genannt wird. So hindert nichts, dass zur Aufdeckung der Geheimnisse der Natur ganz ebensogut ein solcher anleite, der in der Weise der von den anderen als einfältig Gescholtenen von der Erfahrung ausgeht, wie diejenigen, welche von einer begrifflichen Theorie ausgehen; und unter diesen nicht weniger wer von Complexionen als wer von Humoren ausgeht;[48]) und ebensogut wie dieser auch derjenige, welcher von den sinnlich wahrnehmbaren Elementen aus, oder welcher von grösserer Höhe, von jenen absoluten Wesenheiten, oder von der Materie allein, dem höchsten und bestimmtesten Princip von allen, sich herablässt. Denn zuweilen wird, wer den längeren Weg nimmt, deshalb keine so erfolgreiche Reise machen, besonders wenn sein Ziel nicht sowohl die Theorie als die Praxis ist. Was ferner das philosophische Verfahren anbetrifft, so wird der Erfolg so ziemlich der gleiche sein, ob man nun die Formen wie aus einem verwickelten Knäuel aufwickelt, oder sie gleichsam aus einem Chaos entwirrt, ob man sie aus einer Quelle der Ideen schöpft, aus Potentialität zur Actualität befördert, sie aus einem Schoosse heraufholt, oder sie aus einem blinden und düstern Abgrund ans

Licht hervorzieht. Denn jedes Fundament ist gut, wenn es sich durch das Tragen des Gebäudes bewährt; jeder Same ist willkommen, wenn die Bäume und Früchte begehrenswerth sind.

Dic. Um also zu unserm Ziele zu kommen, so gefalle es euch, uns die Lehre von jenem Princip in aller Bestimmtheit vorzutragen.

Teo. Jedenfalls kann das Princip, welches man Materie nennt, auf zwei Weisen betrachtet werden: erstens als Vermögen, zweitens als Substrat. In der ersten Bedeutung, als Vermögen genommen, so giebt es keine Sache, in welcher man sie nicht in gewisser Weise und in eigenthümlicher Beziehung wiederfinden könnte. Die Pythagoreer, Platoniker, Stoiker und andre haben sie ebensowohl in die intelligible als in die sinnliche Welt gesetzt;[49]) und wir, die wir sie nicht ganz so wie jene, sondern in einem noch höheren und umfassenderen Sinne nehmen, denken über das Vermögen oder vielmehr über die Möglichkeit folgendermassen. Das Vermögen unterscheidet man gemeinhin in actives, vermittelst dessen das Substrat desselben wirken kann, und in passives, vermöge dessen es sein oder empfangen oder haben oder in irgend einer Weise das Objekt eines Wirkenden sein kann. Von dem activen Vermögen für den Augenblick absehend, sage ich: das Vermögen, in passivem Sinne gefasst — wenn es auch nicht gerade allezeit passiv ist — kann entweder im relativen oder im absoluten Sinne*) betrachtet werden. So ist kein Ding, von dem man das Sein aussagt, wovon man nicht auch das Seinkönnen aussagte, und das passive Vermögen entspricht so gänzlich dem activen Vermögen, dass keines irgendwie ohne das andre ist. Wenn daher das Vermögen zu machen, hervorzubringen, zu schaffen immer gewesen ist, so ist auch das Vermögen, gemacht, hervorgebracht und geschaffen zu werden, immer vorhanden gewesen. Denn das eine Vermögen implicirt das andre, ich will sagen, es setzt, selbst als seiend gesetzt, nothwendig das andre mit. Weil nun dieses Vermögen an dem, von dem es ausgesagt wird, nicht einen Mangel bedeutet, sondern vielmehr die Kraft und Wirksamkeit desselben nur bestätigt, und weil es

*) Wir lesen: *considerare o relativamente o vero assolutamente.*

sich endlich sogar als durchaus eines und dasselbe mit dem activen Vermögen erweist, so trägt kein Philosoph noch Theolog Bedenken, es auch dem höchsten übernatürlichen Princip beizulegen. Denn die absolute Möglichkeit, vermöge deren das, was wirklich ist, sein kann, ist nicht früher als die Wirklichkeit und nicht im geringsten später als sie, und das Seinkönnen*) ist deshalb zusammen mit dem wirklichen Sein und geht ihm nicht voran. Denn wenn das Seinkönnende sich selber wirklich machte, so würde es sein, bevor es wirklich geworden wäre. Nun betrachte das oberste und vollkommenste Princip, welches alles das ist, was es sein kann. Es würde nicht alles sein, wenn es nicht alles sein könnte; in ihm sind also Wirklichkeit und Vermögen eins und dasselbe. Mit den andern Dingen verhält es sich nicht so. Mögen sie immerhin sein, was sie sein können, so können sie doch vielleicht auch nicht sein und sicher etwas anderes oder auf andre Weise sein, als sie sind. Denn kein anderes Ding ist alles das, was es sein kann. Der Mensch ist das was er sein kann; aber er ist nicht alles das was er sein kann. Der Stein ist nicht alles das was er sein kann; denn er ist kein Kalk, kein Gefäss, kein Staub, kein Kraut. Das was alles ist was es sein kann, ist ein Einiges, was in seinem Sein alles Sein enthält. Es ist alles was ist und kann jedes beliebige andere sein, was ist und sein kann. Jedes andere ist nicht so; deshalb ist hier das Vermögen nicht gleich der Wirklichkeit, weil es nicht absolute, sondern begrenzte Wirklichkeit ist. Und ebenso ist auch das Vermögen immer auf eine Wirklichkeit beschränkt, weil es immer nur ein specifisches und besonderes Dasein hat; und wenn es dennoch auf jede Form und jede Wirklichkeit sich bezieht, so geschieht auch dies vermittelst bestimmter Anlagen und so dass ein Sein das andere nach einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge ablöst. Jedes Vermögen also und jede Wirklichkeit, welche im obersten Princip gleichsam zusammengewickelt, ein Vereinigtes und Einiges ist, ist in den andern Dingen aufgewickelt, zerstreut und vervielfacht. Das Universum,

*) Wir lesen mit der Ausgabe von 1584: *quella: oltre il possere essere è con lo essere in atto* etc.

dieses erhabene Ebenbild und Abbild, diese eingeborene Natur, ist gleichfalls alles was es sein kann, sofern die Arten und die hauptsächlichsten Glieder dieselben bleiben und es der Inbegriff aller Materie ist, zu welchem nichts hinzukommt und dem nichts von aller und jeglicher Form fehlt. Aber es ist doch nicht alles, was es sein kann, weil auch die Unterschiede, Bestimmtheiten, Eigenthümlichkeiten und Individuen bleiben. Deshalb ist das Universum nur ein Schatten der Ur-Wirklichkeit und des Ur-Vermögens; und insofern ist in ihm Vermögen und Wirklichkeit nicht absolut dasselbe, weil keiner seiner Theile alles das ist, was er sein kann. In dem besonderen oben bezeichneten Sinne ferner ist das Universum alles das, was es sein kann, auf eine explicirte, zerstreute, unterschiedene Weise; sein Princip dagegen ist eben dies in einheitlicher und unterschiedsloser Weise, weil es alles in allem und eins und dasselbe als das schlechthin Einfache ohne Unterschied und Bestimmtheit ist.

Dic. Wie erklärst du aber den Tod, den Untergang das Böse, die physischen Uebel, die Missgeburten? Bist du der Meinung, dass auch sie ihre Stelle in dem haben, was alles ist, was es sein kann, und was alles das in Wirklichkeit ist, was es dem Vermögen nach ist?

Teo. Diese Dinge sind nicht Wirklichkeit und nicht Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen. Sie finden sich in den explicirten Dingen, weil diese nicht alles sind, was sie sein können, und durch äusseren Zwang werden, was sie sein können. Da sie daher nicht zugleich und auf einmal so vieles sein können, so geben sie das eine Sein auf, um das andere zu erlangen; zuweilen vermischt sich in ihnen das eine Sein mit dem anderen, und zuweilen sind sie verkümmert, mangelhaft, verstümmelt, weil dieses Sein mit jenem sich nicht verträgt und weil die Materie durch dieses oder jenes schon in Anspruch genommen ist. Doch kehren wir nun zu unserer Aufgabe zurück. Das erste absolute Princip ist also Erhabenheit und Grösse, und zwar eine solche, dass es alles das ist, was es sein kann. Es ist nicht gross in dem Sinn, dass es auch wohl noch grösser oder kleiner sein oder dass es getheilt werden könnte, wie jede andere Grösse, welche nicht alles ist, was sie sein kann; vielmehr ist es die allergrösste, allerkleinste, unendliche, untheilbare Grösse und von jeglichem Masse. Sie ist nicht das Grösste, weil

sie das Kleinste ist; sie ist nicht das Kleinste, weil sie ebensowohl das Grösste ist; sie ist über jede Gleichheit hinaus, weil sie alles ist, was sie sein kann. Was ich von der Grösse sage, das verstehe von allem dem, was man aussagen kann; denn es ist auf ähnliche Weise die Güte, welche alle Güte ist, die da sein kann; es ist die Schönheit, welche alles Schöne ist, was da sein kann, und es giebt nichts anderes Schönes, welches alles das wäre, was es sein kann, ausser diesem einen. Es ist nur ein Einziges, was auf absolute Weise alles ist und alles sein kann. In den Erscheinungen der Natur sehen wir ferner nichts, was etwas anderes wäre als das, was es in Wirklichkeit ist, vermöge deren es das ist, was es sein kann, um überhaupt eine bestimmte Art von Wirklichkeit zu haben; dennoch ist es auch in diesem seinem einzigen specifischen Sein niemals alles das, was ein beliebiges besonderes Ding sein kann. Da ist die Sonne. Sie ist nicht alles das was die Sonne sein kann; sie ist nicht überall, wo die Sonne sein kann. Denn wenn sie im Osten über der Erde steht, so steht sie nicht im Westen, nicht im Süden noch in einer andern Himmelsrichtung. Wenn wir also die Art zeigen wollen, auf welche Gott Sonne ist, so werden wir sagen, weil er alles ist, was er sein kann, dass er zugleich im Osten, im Westen, im Süden, im Norden und in jedem beliebigen Punkte des Erdenrundes ist. Wenn wir von dieser Sonne — sei es vermöge ihrer eigenen Umwälzung oder derjenigen der Erde — annehmen wollen, dass sie Bewegung und Ortsveränderung hat, so wird sie, weil sie nicht *actualiter* in einem Punkte ist ohne das Vermögen in allen andern zu sein, und weil sie doch alles ist, was sie sein kann, und alles das besitzt was zu besitzen sie fähig ist:*) so wird sie also zugleich überall und in allem sein und dermassen das beweglichste und schnellste, dass sie auch das stätigste und unbeweglichste ist. Deshalb finden wir in den göttlichen Aussprüchen,**) dass sie in Ewigkeit stätig und das schnellste genannt wird, dass sie von einem Ende zum andern läuft. Denn das

*) Bei Wagner p. 262 Z. 3 v. n. ist (*diremo*) zu tilgen, u. Z. 2 v. u. *esservi: se* zu schreiben nach der Ausgabe von 1584.

**) Psalm 19, 6—7. (?)

wird als unbeweglich gedacht, was in einem und demselben Augenblick von dem Ostpunkte aufbricht und zu dem Ostpunkte zurückgekehrt ist. Ueberdies wird sie nicht weniger im Osten als im Westen und in jedem andern Punkte ihres Umlaufs gesehen: deshalb ist nicht mehr Grund zu der Behauptung vorhanden, dass sie von diesem Punkte zu jenem, als dass sie von jedem beliebigen andern der unendlich vielen Punkte zu demselbigen gehe und zurückkehre, gegangen und zurückgekehrt sei. Daher wird sie ganz und immer in dem ganzen Umkreis und in jeglichem Theile desselben sein; und folglich enthält jeder untheilbare Punkt der Ekliptik den ganzen Durchmesser der Sonne. So enthält ein Untheilbares das Theilbare, nicht vermöge eines natürlichen, sondern eines übernatürlichen Vermögens, d. h. wenn vorausgesetzt würde, dass die Sonne das wäre, was in Wirklichkeit alles ist, was es sein kann. Das so absolute Vermögen ist nicht allein das, was die Sonne sein kann, sondern das was jedes Ding ist und was jedes Ding sein kann, aller Vermögen Vermögen, aller Wirklichkeiten Wirklichkeit, aller Leben Leben, aller Seelen Seele, alles Wesens Wesen. Daher der erhabene Ausspruch der Offenbarung: „Der welcher ist, schickt mich; der welcher ist, spricht also.“ *) Deshalb ist das, was sonst widersprechend und entgegengesetzt ist, in ihm eines und dasselbe, und jedes Ding ist in ihm dasselbe. So gehe denn hinaus über die Unterschiede der Zeiten und Zeiträume, wie über die der Wirklichkeiten und Möglichkeiten; denn für ihn giebt es nichts altes und nichts neues, und treffend heisst er in der Offenbarung **) der Erste und der Letzte.

Dic. Diese absoluteste Wirklichkeit, welche identisch ist mit dem absolutesten Vermögen, kann von dem Verstande nur auf dem Wege der Negationen begriffen werden: d. h. sie kann nicht erfasst werden, sofern sie alles sein kann, noch sofern sie alles ist.[50]) Denn die Vernunft, wenn sie verstehen will, muss sich eine verstandesmässige Vorstellung bilden, sich ihr anähnlichen, sie nach sich messen, mit sich ausgleichen. Alles das ist hier unmöglich. Denn der Verstand ist niemals so

*) 2. Buch Mosis 3, 14.
**) Jesaias 41, 4; 48, 12; 44, 6; Offb. Joh. 1, 17.

gross, dass er nicht noch grösser sein könnte; jenes aber, indem es von allen Seiten und in jedem Sinne unermesslich ist, kann nicht noch grösser sein. Es giebt also kein Auge, welches sich diesem allererhabensten Licht und diesem allertiefsten Abgrund annähern könnte oder einen Zugang zu ihm hätte.

Teo. Das Zusammenfallen dieser Wirklichkeit mit dem absoluten Vermögen ist von dem göttlichen Geiste sehr klar beschrieben worden, wo es heisst: „Die Finsterniss wird nicht von dir verdunkelt werden. Die Nacht wird erhellt werden wie der Tag. Wie seine Finsterniss, so ist auch sein Licht.“*) Zum Schlusse also: ihr seht, wie gross die Herrlichkeit des Vermögens ist. Wenn es euch nun gefällt, dies Vermögen das Wesen der Materie zu nennen, das die landläufigen Philosophen so wenig durchdrungen haben, so könnt ihr der Materie, ohne der Gottheit etwas zu vergeben, eine noch höhere Bedeutung anweisen, als selbst Plato in seiner Republik und als Timaeus.[51]) Diese haben manchen Gottesgelehrten ein Aergernis verursacht, als hätten sie das Wesen der Materie allzuhoch gestellt. Das kam daher, entweder dass sie sich nicht gut ausgedrückt, oder dass jene sie nicht richtig verstanden haben. Denn in den Anschauungen des Aristoteles aufgewachsen, fassen jene die Bedeutung der Materie immer blos in dem Sinne des Substrates der Naturerscheinungen, und bedenken nicht, dass die Materie bei den anderen etwas der intelligiblen und sinnlichen Welt gemeinsames ist, und dass das Wort hier durch eine auf der Analogie mit dem eigentlichen Gebrauche beruhende Erweiterung eine neue Bedeutung empfangen hat. Deshalb sollte man die Meinungen erst mit aller Sorgfalt prüfen, ehe man sie verdammt, und auf die Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs ebenso sehr achten, wie auf die der Ansichten, zumal da sie zuweilen, auch wenn alle in einem gemeinsamen Begriff der Materie übereinstimmen, doch nachher in der eigenthümlichen Anwendung auseinandergehen. Was nun unsern Gegenstand betrifft, so kann unmöglich, wenn man vom Namen „Materie“ absieht, irgend ein Theologe, sei er von Gemüth auch noch so sophistisch und übelwollend, mich wegen dessen, was ich

* Psalm 139, 12.

von dem Zusammenfallen von Vermögen und Wirklichkeit, beide Ausdrücke im absoluten Sinne nehmend, behaupte und meine, der Gottlosigkeit zeihen.[52]) Ich möchte nun, den Vergleich soweit festhaltend, als es erlaubt ist, folgenden Schluss ziehen. Jenes*) Ebenbild der Ur-Wirklichkeit und des Ur-Vermögens ist in specifischer Wirklichkeit alles das, was es seinem specifischen Vermögen nach ist. Sofern also das Universum in diesem Sinne alles das ist, was es sein kann, — sei es auch in Bezug auf die „numerale" Wirklichkeit und das „numerale" Vermögen, wie es wolle: — so hat es ein Vermögen, welches von der Wirklichkeit, eine Seele, welche vom Beseelten nicht gesondert ist; ich meine nicht das Zusammengesetzte, sondern das Einfache. Daher wird es ebenso ein erstes Princip des Universums geben, welches man gleichfalls eben so wenig mit dem Unterschiede der Form und Materie behaftet denken muss, und welches man aus der Analogie mit dem Vorhergenannten als absolutes Vermögen und absolute Wirklichkeit erschliessen kann. Deshalb wird es nicht schwierig und nicht bedenklich sein, schliesslich anzunehmen, dass das Ganze der Substanz nach eines ist, und so verstand es vielleicht Parmenides, den Aristoteles unedel genug behandelt hat.[53])

Dic. Seid ihr also der Meinung, dass es zwar beim Herabsteigen auf jener Stufenleiter der Natur eine doppelte Substanz, eine geistige und eine körperliche giebt, aber schliesslich beide auf ein Wesen und eine Wurzel zurückgehen?

Teo. Wenn es euch scheint, dass es diejenigen, die nicht weiter als bis zu jenem Punkte vordringen, ertragen können.

Dic. Mit grösster Leichtigkeit, wenn du dich nur nicht über die Schranken der Natur erhebst.

Teo. So bin ich bereits verfahren. Wenn wir nicht dieselbe Auffassung und dieselbe Art haben von der Gottheit zu reden, wie der gemeine Mann, so ist unsere Auffassung wenn auch eigenthümlich, doch keineswegs jener anderen entgegengesetzt oder fremdartig, nur viel-

*) Wir lesen: *dire, questo;* und nachher: *quel ch' è in specifica potenza.* Vielleicht liegt ein Anakoluth vor.

leicht klarer und entwickelter, der Bestimmung gemäss, dass sie nicht über die Grenzen unseres Verstandes hinausgeht, von der ich euch versprochen habe, mich nicht zu entfernen.*)

Dic. Vom Materialprincip im Sinne der Möglichkeit oder des Vermögens ist nun genug gehandelt. Morgen gefalle es euch, die Betrachtung eben desselbigen unter dem Gesichtspunkte des Substrats vorzunehmen.

Teo. So werde ich verfahren.

Gerv. Auf Wiedersehn also!

Pol. Seien uns die *Omina* günstig!

*) Siehe oben S. 27.

Vierter Dialog.

Pol. *Et os vulvae nunquam dicit: sufficit.**) Das heisset, nämlich, natürlich, sintemalen, so zu sagen, die Materie — denn diese ist darunter zu subintelligiren — ersättiget sich niemalen durch Recipirung von Formen. Da nun in diesem Lyceo oder vielmehr Antilyceo niemand anders vorhanden ist: so will ich einsam — ich sage einsam, d. h. eigentlich weniger einsam als irgend jemand in der Welt — auf und ab spazierend mit mir selber einen *Dialogum* halten. Die Materie also des Fürsten der Peripatetiker und Gouverneurs jenes hocherhabenen Genies, des grossen Makedoniers, nicht weniger als die des göttlichen Platon und anderer, — man benamset sie bald Chaos, bald Hyle, bald Silva, bald Massa, bald Potentia, bald Anlage, bald der Privation Beigemischtes, bald der Sünde Grund, bald das zum Bösen Geordnete, bald das an sich Nichtseiende, bald das an sich nicht Erkennbare, bald das nur *per analogiam ad formam* Erkennbare, bald *tabula rasa,* bald das jeder Schilderung Unzugängliche, das *Subjectum, Substratum, Substerniculum,* bald ein frei Gefild, ein Unendliches, ein Unbestimmtes, bald ein *prope nihil,* bald weder ein *Quid* noch ein *Quale* noch ein *Quantum,* — also nachdem ich mich mit verschiedenen und wechselnden Nomenclaturen, um dieses Wesen zu definiren, zermartert: die Materie wird von denjenigen, welche zum Ziele treffen, ein Weib genennet, kurzum, sage ich, um alle jene Wörtlein in eins zusammenzufassen, sie wird von denen, so die Sache recht ponderirien, ein Femininum betituliret.[45]) Und beim Hercules, nicht ohne sehr triftige rationes hat es diesen Senatoribus im Reiche der Pallas gefallen, diese beiden Dinge, die Materiam und das Weib, einander gleich zu setzen. Denn dadurch, dass sie deren Nichtswürdigkeit an sich inne geworden, sind sie zu solcher Wuth und Verbitterung geführt worden,

*) Sprüche Salom. 30, 16.

— hier kommt nun ein *Color rhetoricus* recht zu passe. — O die Weiber! sie sind ein Chaos von Unvernunft, eine Hyle von Ruchlosigkeit, eine Silva von Nichtswürdigkeiten, eine Massa von Unlauterkeit, eine Potentia zu jeglicher Verworfenheit — nun kommt ein anderer *Color rhetoricus,* so da manche eine *Complexio* benennen! — Wo ist die Zerstörung Trojas in nicht bloss entfernter, sondern sogar naher Möglichkeit gewesen? In einem Weibe. Was ist das Instrumentum zur Zerstörung Simsonischer Stärke gewesen? jenes Heroen sage ich, der mit einem gefundenen Eselskinnbacken der unüberwindliche Triumphator über die Philister geworden? Ein Weib. Wer bezwang in Capua den Ungestüm und die Gewalt des Hannibal, jenes grossen Generals und ewigen Feindes der römischen Republik? Ein Weib. Nun kommt eine *Exclamatio!* Nenne du mir, du Harfner und Prophet zugleich, den Grund deiner Hinfälligkeit! „Weil mich meine Mutter in Sünden empfangen hat."*) Wie, wurdest du, o du unser uralter Protoplast, als du der Gärtner des Paradieses warst und beim Baume des Lebens der Flur pflegtest, so heruntergebracht, dass du dich mit dem ganzen Keime des Menschengeschlechts zum tiefen Pfuhl des Verderbens selber herabgestossen? „Das Weib, welches er mir zugesellet, sie, sie hat mich betrogen."**) Ohne Zweifel, die Form sündigt nicht, und von keiner Form kommt der Irrthum her, es wäre denn weil sie mit der Materie copuliret ist. Also es ist die durch das Masculinum bezeichnete Form, die da, weil sie in nähere Beziehung zur Materie versetzt worden, und in Verbindung oder Verkuppelung mit jener gerathen, mit diesen Worten oder mit dieser Sentenz der *Natura naturans* antwortet: „Das Weib, das du mir gegeben", d. h. die Materie, die du mir zur Genossin gegeben, „sie hat mich betrogen", d. h. sie ist der Fallstrick zu aller meiner Sünde. Betrachte, o betrachte nur du göttliches Ingenium, wie die vortrefflichen Philosophen und scharfsinnigen Zergliederer der Eingeweide der Natur, um uns das Wesen der Materie vollkommen vor Augen zu stellen, keinen passenderen Modum gefunden haben, als uns durch jene Analogie

*) Ps. 51, 7.
**) 1. Mos. 3, 12.

darauf zu führen, welche besagen will, dass der Zustand der Natur durch Einwirkung der Materie derselbe ist, wie der wirthschaftliche, politische und bürgerliche es ist durch das Gezücht der Weiber. Oeffnet, o öffnet die Augen, und .... Ah, ich erblicke jenen Coloss von Grossmäuligkeit, den Gervasio, der meiner kraftvollen Rede Faden unterbricht. Ich fürchte, er möge mich belauscht haben. Nun, was thut's?

Gerv. Gegrüsset seist du, o Magister, der hochgelahrten Männer vorzüglichster!

Pol. Wenn du nicht, — wie du pflegest, mich blos verspotten willst, sei auch du gegrüsset.

Gerv. Ich möchte wissen, was das bedeutet, dass du da so allein herumspazierst und grübelst?

Pol. In meinem kleinen Museum studirend bin ich auf jene Stelle des Aristoteles gestossen, *libro primo Physicorum, in calce,* *) wo er klar machen will, was die *materia prima* sei, und zum Spiegel das weibliche Geschlecht nimmt, ich meine dieses widerspenstige, gebrechliche, unbeständige, weichliche, kindische, schändliche, verächtliche, gemeine, verworfene, verkümmerte, unwürdige, verruchte, unheilvolle, nichtswürdige, kalte, missgestaltete, leere, eitle, unbesonnene, thörichte, treulose, träge, widerliche, garstige, undankbare, verstümmelte, verderbte, unvollkommne, unvollendete, unzureichende, verpfuschte, kümmerliche, unerquickliche Geschlecht, diesen Mehlthau, diese Nessel, dies Unkraut, diese Pest, diese Seuche, diesen Tod:

Von der Natur und Gottes Rächerhand
Als schwere Last und Strafe uns gesandt.

Gerv. Ich weiss wohl, dass ihr das sagt, mehr um euch in der Kunst des Rhetors zu üben und zu zeigen, wie sprachgewaltig und beredt ihr seid, als weil ihr die Meinung, die ihr in Worten aussprecht, auch wirklich hegtet. Denn bei euch, ihr Herren Humanisten, die ihr euch Lehrer der freien Künste nennt, ist es blosse Gewohnheit, wenn ihr euch voll von solchen Concetti findet, die ihr nicht bei euch behalten könnt, dass ihr sie nirgends anders als über die armen Frauen entladet; wie ihr, wenn euch irgend ein anderer Groll bedrückt, ihn an dem ersten besten Uebelthäter unter euren Schülern auslasst. Aber

*) Cap. 9. 192 a 22. — Vgl. oben S. 21.

hütet euch, ihr Herren von Orpheus Art, vor dem wüthenden Zorn der thracischen Weiber.

Pol. Poliinnio bin ich, ich bin nicht Orpheus.

Dic. Ihr tadelt also die Weiber nicht aus wahrer Meinung?

Pol. Woraus denn anders? Ich spreche immer aus wahrer Meinung und denke nicht anders als ich rede; denn ich mache mir nicht nach Sophistenart ein Gewerbe daraus, euch zu beweisen, dass weiss schwarz ist.

Gerv. Warum färbt ihr euch denn den Bart?

Pol. Aber ich spreche frei heraus und sage, dass ein Mann ohne Frau einer der reinen Intelligenzen gleich ist; der ist ein Heros, sage ich, ein Halbgott, wer sich mit keinem Weibe belastet hat.

Gerv. Auch einer Auster ist er ähnlich und einem Schwamm ausserdem und eine Trüffel ist er.

Pol. Deshalb hat der Lyriker so göttlich schön gesagt: *) „Glaubt, Pisonen, es ist doch eh'los leben das beste.“ Und willst du den Grund wissen, so höre den Philosophen Secundus. [55]) Das Weib, sagt er, ist ein Hindernis der Ruhe, ein beständiger Schaden, ein täglicher Krieg, ein Gefängnis für's Leben, ein Sturm im Hause, der Schiffbruch des Mannes. Das hat auch jener Biscajer bestätigt, der durch ein schreckliches Unglück und die Wuth des Meeres in Ungeduld und Zorn versetzet, mit scheelem und zornigem Gesicht sich zu den Wellen wandte und also sprach: „O Meer, Meer, dass ich dich verheirathen könnte!“ Er wollte damit zu erkennen geben, dass das Weib der Sturm der Stürme ist. Darum antwortete auch Protagoras auf die Frage, warum er seine Tochter seinem Feinde gegeben habe, er könne ihm nichts schlimmeres anthun, als ihm eine Frau geben. Ferner wird mich jener französische Ehrenmann nicht Lügen strafen, der, als ihm wie den anderen in der Noth eines gefährlichen Seesturmes von Cicala, dem Schiffsherrn, befohlen wurde, die schwersten Lasten ins Meer zu werfen, zuerst sein Weib hinabwarf.

Gerv. Ihr führt als Gegenstück nicht die vielen anderen Beispiele an, von Männern, die sich durch ihre

*) *Horat.* Epist. I, 1, 88. *Melius nil caelibe vita.* Das: *Credite, Pisones* ist zum Zweck aus Epist. II, 3, 6, vorausgeschickt.

Weiber höchst beglückt geachtet haben. Und um euch nicht auf weit Entferntes zu verweisen, so hat hier unter eben diesem Dach der Herr von Mauvissière*) eine Frau errungen, die nicht nur mit nicht gewöhnlicher Körperschönheit als Hülle und Kleid der Seele, sondern auch mit dem Dreiklang von klugem Sinn, edler Sittsamkeit und ehrbarer Artigkeit begabt, mit unauflöslichen Banden die Seele ihres Gemahls gefesselt hält und jeden, der sie kennt, für sich einzunehmen vermag. Und was willst du von seiner edlen Tochter sagen? Kaum ein Jahr über ein Lustrum hat sie die Sonne gesehen, und doch könntest du an der Sprache nicht erkennen, ob sie aus Italien, aus Frankreich oder England ist; an ihrer Hand, wenn sie ein musikalisches Instrument spielt, nicht abnehmen, ob sie eine körperliche oder unkörperliche Substanz ist, und wegen der frühzeitigen Lauterkeit ihrer Sitten würdest du zweifeln, ob sie vom Himmel herabgestiegen, oder von der Erde stammt. Jeder sieht, dass in ihr ebensowohl um einen so schönen Körper zu bilden das Geblüt, als um einen so ausgezeichneten Geist hervorzubringen, die Vorzüge des Heldengeistes beider Eltern sich vereinigt haben.

Pol. Eine *rara avis,* diese Maria von Boshtel! Eine *rara avis,* diese Maria von Castelnau!

Gerv. Dieses Rarsein, das ihr von den Frauen aussagt, kann man gerade so auch von den Männern sagen.

Pol. Kurz, um auf besagten Gegenstand zurückzukommen, das Weib ist nichts anderes als eine Materie. Wenn ihr nicht wisst, was ein Weib ist, weil ihr nicht wisst, was Materie ist, so studirt eine Zeit lang die Peripatetiker, welche, indem sie euch lehren, was die Materie ist, euch gleichermaassen lehren werden, was ein Weib ist.

Gerv. Ich sehe wohl, dass ihr mit eurem peripatetischen Gehirn wenig oder nichts von dem verstanden habt, was Teofilo gestern über Wesen und Vermögen der Materie gesagt hat.

Pol. Mit dem andern sei's wie's wolle: ich bleibe dabei, den Appetitum der einen wie der andern als die Ursache alles Bösen, alles Leidens, alles Mangels, alles Untergangs, aller Zerstörung zu tadeln. Glaubt ihr nicht,

*) Siehe Einleitung S. XII ff.

dass wenn die Materie sich mit der Form begnügte, die sie hat, keine Veränderung und kein Leiden Herrschaft über uns haben, wir nicht sterben, unvergänglich und ewig sein würden?

Gerv. Und wenn sie sich mit der Form begnügt hätte, welche sie vor 50 Jahren hatte, was würdet ihr sagen? Würdest du Poliinnio sein? Wenn sie unter der Form, die sie vor 40 Jahren hatte, beschlossen geblieben wäre, würdest du so verwachsen — ich wollte sagen so erwachsen — so vollkommen und so gelehrt sein? Wie es dir also ganz recht ist, dass die andern Formen dieser gewichen sind, so ist es der Wille der Natur, welche das Universum ordnet, dass alle Formen allen weichen. Ausserdem verleiht es dieser unserer Substanz eine höhere Bedeutung, dass sie jegliches wird, indem sie alle Formen annimmt, als wenn sie eine einzige festhielte und immer nur etwas particuläres wäre. Denn so hat sie nach Möglichkeit Aehnlichkeit mit dem, was alles in allem ist.

Pol. Du fängst mir an, gelehrt zu werden, und dein gewöhnliches Naturell zu verleugnen. So führe denn, wenn du kannst, das Gleichniss durch, und male die Bedeutung aus, die das Weib besitzt.

Gerv. Das wird mir nicht schwer fallen. Doch sieh, da ist Teofilo!

Pol. Und Dicson. Ein ander Mal also. Genug für jetzt.

Teo. Sehen wir nicht Peripatetiker und auch Platoniker die Substanz in körperliche und unkörperliche eintheilen?[56] Wie nun diese Unterschiede in einer über ihnen stehenden Gattung dem Vermögen nach enthalten sind, so müssen auch die Formen von zwei Arten sein. Die einen nämlich sind transscendent, d. h. sie stehen höher als jeder Gattungsbegriff; diese nennt man Principien, z. B. Wesenheit, Einheit, Eines, Ding, Etwas und dergleichen. Andere gehören einer bestimmten Gattung an und sind von anderen Gattungen unterschieden, wie z. B. Substantialität, Accidentialität. Die Formen der erstgenannten Art setzen keine Unterschiede in der Materie und ertheilen ihr nicht ein Vermögen und dann wieder ein anderes, sondern als allgemeinste Bestimmungen, welche sowohl die körperlichen wie die unkörperlichen Substanzen unter sich befassen, bezeichnen sie das aller-

allgemeinste, gemeinsamste und einheitliche Vermögen beider Arten von Substanzen. In Anbetracht dessen sagt Avicebron: „Wenn wir doch, bevor wir die Materie der accidentiellen Formen, d. h. das Zusammengesetzte, setzen, die Materie der substantiellen Form, welche ein Theil von jener ist, setzen: was hindert uns, ebenso, bevor wir die bis zu körperlicher Existenzform contrahirte Materie setzen, ein Vermögen anzunehmen, welches die Form der körperlichen und unkörperlichen, der vergänglichen und der unvergänglichen Natur noch ungeschieden in sich befasst?“ [57]) Ferner, alles was ist, vom höchsten und obersten Wesen an, hält eine bestimmte Ordnung inne und bildet eine Reihenfolge, eine Stufenleiter, auf der man von dem Zusammengesetzten zum Einfachen, von diesem zum Einfachsten und Absolutesten durch Mittelglieder aufsteigt, welche zwischen beiden Extremen liegen, welche beiden analog beide verknüpfen, an beider Natur theilhaben, und in Bezug auf die besondere Beschaffenheit neutrale Wesen sind. Nun ist aber keine Ordnung denkbar, wo nicht ein Gemeinsames wäre, an dem die Verschiedenen Theil haben, kein solches Theilhaben, wo sich nicht ein bestimmter Zusammenhang fände; und wiederum kein Zusammenhang, wo die Verbundenen nicht auf irgend eine Weise an Gemeinsamem Theil hätten. Es muss also nothwendigerweise für alle subsistirenden Dinge ein Princip der Subsistenz geben. Nimm hinzu, dass die Vernunft selber nicht umhin kann, vor jedem von anderm Unterscheidbaren ein noch ungeschiedenes vorauszusetzen; — ich spreche von den Dingen, welche sind; denn Sein und Nichtsein, das beides, meine ich, ist nicht der Sache, sondern nur dem Wort und dem Namen nach verschieden. — Dieses noch Ungeschiedene ist ein allgemeiner Begriff, zu dem die Differenz und unterscheidende Form erst hinzukommt. Und gewiss lässt sich nicht bestreiten, dass wie alles Sinnliche ein Substrat der Sinnenwahrnehmung, so alles Intelligible ein Substrat der Intellectualität voraussetzt. Es muss also auch etwas geben, was dem gemeinsamen Begriffe beider Substrate entspricht. Denn jede Wesenheit gründet sich auf irgend ein Sein, ausgenommen jene oberste Wesenheit, welche mit ihrem Sein identisch ist, weil ihr Vermögen ihre Wirklichkeit, weil sie alles ist was sie sein kann, wie wir gestern gesagt

haben.* Ferner wenn die Materie nach unsern Gegnern selber kein Körper ist und ihrer Natur nach dem körperlichen Sein vorangeht, was kann sie dann von den Substanzen, die man unkörperlich nennt, so weit entfernen? Auch fehlt es nicht an Peripatetikern, welche sagen: so wie sie sich in den körperlichen Substanzen ein gewisses Etwas formaler und göttlicher Art findet, so muss entsprechend in den göttlichen ein Etwas von materieller Art sein, damit die niedriger stehenden Dinge den höher stehenden sich anschliessen und die Reihe der einen in die Reihe der andern eingreifen könne. Und die Theologen, wenn auch manche von ihnen in der aristotelischen Lehre gross geworden sind, sollten mir dennoch darin nicht beschwerlich fallen, wofern sie wirklich glauben, dass sie mehr auf ihre Schrift, als auf die Philosophie und die natürliche Vernunft verpflichtet sind. „Bete mich nicht an“, sagt einer ihrer Engel zum Patriarchen Jacob, „denn ich bin dein Bruder.“**) Wenn also der, der da spricht, nach ihrer Auffassung eine intellectuelle Substanz ist und mit seiner Rede bestätigt, dass jener Mensch und er in der Realität eines Substrats sich vereinigen: mag dann auch jeder beliebige formale Unterschied bestehen bleiben, — es ist doch gewiss, dass die Philosophen einen Ausspruch des Orakels dieser Theologen als Zeugniss für sich anführen können.

Dic. Ich weiss, dass ihr das mit aller Ehrerbietung sagt; denn ihr wisst, dass es euch nicht zukommt, Beweisgründe von solchen Stellen zu entlehnen, die in unserer Messe nicht vorkommen.

Teo. Ganz richtig und wohl bemerkt; aber ich führe es auch nicht als Beweisgrund und Bestätigung an, sondern um so weit ich kann den Gewissensbedenken zu entgehn; denn ich fürchte ebenso sehr, ein Gegner der kirchlichen Lehre zu scheinen, als es zu sein.

Dic. Verständige Theologen werden uns die Forschungweisen vermittelst des natürlichen Lichtes, so weit sie sich auch erstrecken mögen, immer gestatten, wenn sie sich nur keine definitive Entscheidung gegen

*) Oben S. 69 ff.
**) Offenb. Joh. 19, 10; 22, 9; wo freilich von dem Patriarchen Jacob nicht die Rede ist.

die göttliche Autorität herausnehmen, sondern sich ihr zu unterwerfen bereit sind.

Teo. So gerade sind die meinigen gemeint und werden es immer sein. [58])

Dic. Recht so! fahrt also fort!

Teo. Auch Plotinus sagt im Buche von der Materie, [59]) dass es in der intelligiblen Welt, wenn es daselbst eine Menge und Vielheit von Gattungen giebt, neben der Eigenthümlichkeit und dem Unterschiede einer jeden von ihnen auch ein Gemeinsames geben muss. Dieses Gemeinsame vertritt die Stelle der Materie, das Eigenthümliche und Unterscheidende die Stelle der Form. Er fügt hinzu, dass wenn diese Welt eine Nachahmung von jener ist, die Zusammensetzung derselben eine Nachahmung der Zusammensetzung von jener ist. Ferner, wenn diese Welt keine Verschiedenheit hat, hat sie auch keine Ordnung; hat sie keine Ordnung, dann auch keine Schönheit und keine Zier; alles dies hängt an der Materie. Deshalb muss diese höhere Welt nicht nur für ein untheilbares Ganzes, sondern auch für theilbar und unterschieden gehalten werden mit Bezug auf einige ihrer Bedingungen. Die Getheiltheit und Verschiedenheit dieser letzteren aber kann nicht begriffen werden ohne eine zu Grunde liegende Materie. Und sagst du, dass diese ganze Vielheit in einem untheilbaren Wesen sich vereinigt und jeder Art von räumlicher Ausdehnung fremd bleibt, so nenne ich eben das Materie, worin sich so viele Formen vereinigen. Dieses war, bevor es als mannichfach und vielgestaltig vorgestellt wurde, in einer einfachen Vorstellung, und bevor es in der Vorstellung als Geformtes war, war es in derselben als Formloses.

Dic. Wohl habt ihr in dem, was ihr in der Kürze ausgeführt habt, viele starke Gründe beigebracht, um zu erweisen, dass die Materie ein Einiges ist, ein Einiges das Vermögen, durch welches alles was ist in Wirklichkeit ist, und dass sie mit eben so gutem Grunde den unkörperlichen als den körperlichen Substanzen zukommt, indem jene auf keine andre Weise als diese das Sein haben vermöge des Seinkönnens. Wohl habt ihr auch noch mit andern Gründen, die für den, der sie nur kräftig genug betrachtet und begreift, auch kräftig genug sind, den Beweis geführt. Dennoch möchte ich, wenn nicht behufs der Vollendung

der Lehre, doch behufs ihrer Deutlichkeit, dass ihr noch auf andere Weise im einzelnen darlegtet, wie sich in den erhabensten Dingen, — und das sind doch die unkörperlichen, — ein Formloses und Unbestimmtes finde; wie da eben dieselbe Materie sein kann, ohne dass sie doch durch das Hinzutreten der Form und Wirklichkeit gleichfalls Körper heissen; wie ihr da, wo keine Veränderung, kein Entstehen noch Vergehen ist, eine Materie annehmt, die man doch niemals zu einem andern als zu diesem Zwecke angenommen hat; ferner wie wir sagen können, dass die intelligible Natur einfach, und zugleich, dass in ihr Materie und Actus ist. Ich wünsche das nicht um meinetwillen, da mir die Wahrheit einleuchtet, aber für etwaige andere, die widerwilliger und schwieriger sein möchten, wie z. B. Magister Poliinnio und Gervasio.

Pol. Lasst 'mal sehen!

Gerv. Ich nehm's an und danke euch, Dicson, dass ihr auch das Berürfnis derer bedenkt, die nicht den Muth haben zu fordern. So bringt es jenseits der Berge die Höflichkeit bei Tische mit sich; denen, die an zweiter Stelle sitzen, ist es nicht erlaubt, mit den Fingern über das eigene Näpfchen oder den eigenen Teller hinauszulangen, sondern es schickt sich abzuwarten, bis es einem in die Hand gelegt wird, damit man ja keinen Bissen nehme, den man nicht mit einem „Danke schön" bezahlt hätte. [60])

Teo. Ich kann das alles folgendermassen abmachen, Wie der Mensch in Bezug auf seine eigenthümlich menschliche Natur vom Löwen in Bezug auf das Eigenthümliche der Löwennatur verschieden ist, aber in Bezug auf die gemeinsame Natur der lebenden Wesen, auf die körperliche Substanz und anderes ähnliches von ihm ununterschieden und mit ihm eins und dasselbe ist: auf ähnliche Weise ist die Materie der körperlichen Dinge in Bezug auf ihre eigenthümliche Art von derjenigen der unkörperlichen Dinge verschieden. Alles also was ihr mit Bezug darauf anführt, dass sie der constitutive Grund der körperlichen Natur, das Substrat für Veränderungen jeglicher Art und ein Theil der Zusammensetzung sei, das kommt dieser Materie nur in Bezug auf ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit zu. Denn eben diese Materie, — ich will mich klarer ausdrücken, — eben das, was gewirkt

werden oder sein kann, das ist entweder geworden und existiert vermittelst räumlicher Richtungen und der Ausdehnung des Substrats und vermittelst derjenigen Eigenschaften, welche ihr Sein in der Quantität haben; und das nun wird körperliche Substanz genannt und setzt eine körperliche Materie voraus. Oder es ist zwar geworden, — wenn es nämlich das Sein erst neu empfangen hat —, ist aber ohne jene räumlichen Richtungen, jene Ausdehnung und jene Eigenschaften; und dies heisst dann unkörperliche Substanz und setzt eine entsprechend benannte Materie voraus. So entspricht einem wirkenden Vermögen sowohl von körperlichen als von unkörperlichen Dingen, oder auch einem Sein, einem körperlichen sowohl wie einem unkörperlichen, dort ein körperliches Vermögen, hier ein unkörperliches leidendes Vermögen, und ein Seinkönnen, dort von körperlicher, hier von unkörperlicher Art. Wenn wir also von Zusammensetzung sowohl in der Körperwelt wie in der Welt des Unkörperlichen sprechen wollen, so müssen wir sie in diesem doppelten Sinne auffassen und erwägen, dass in dem Ewigen immer eine Materie unter einer Wirkungsform gedacht wird, dass sie aber in dem Vergänglichen immer bald die eine, bald eine andere in sich schliesst. In jenem hat die Materie alles was sie haben, und ist sie alles was sie sein kann, auf einmal, immer und zugleich; diese hingegen hat es und ist es zu mehreren Malen, zu verschiedenen Zeiten und in bestimmter Aufeinanderfolge.

Dic. Eine Materie in dem Unkörperlichen gestehen zwar manche zu; aber sie verstehen darunter etwas ganz anderes.

Teo. Der Unterschied sei so gross wie er wolle in Bezug auf die eigenthümliche Bestimmtheit, wonach die eine sich zu Körperlichkeit herablässt, die andere nicht, die eine sinnliche Eigenschaften annimmt, die andere nicht, und wonach jene Materie, welcher die quantitative Bestimmtheit und das Substratsein für solche Eigenschaften, die ihr Sein in räumlicher Ausdehnung haben, widerstrebt, nichts gemein haben zu können scheint mit dem Wesen, welchem keines von beiden widerstrebt. Dennoch sind beide eins und dasselbe, und wie wir öfter bemerkt haben, der ganze Unterschied liegt nur darin, dass die eine zu körperlicher Existenz contrahirt, die andere unkörperlich ist. Grade so ist alles Empfindende eins darin, dass es lebendig ist; aber wenn man dieses Allgemeine zu bestimmten Arten verengert, dann widerspricht es dem Menschen, Löwe zu sein, und diesem Lebendigen, jenes andere zu sein.*) Dazu füge ich mit deiner Erlaubnis noch Folgendess hinzu. Ihr würdet nämlich einwerfen, dass das, was niemals ist, eher für unmöglich und widernatürlich als für natürlich gehalten werden müsse, und dass man deshalb, da diese Materie niemals als räumlich ausgedehnte gefunden wird, die Körperlichkeit für ihrer Natur widersprechend halten müsse; wenn sich aber das so verhält, so sei es nicht wahrscheinlich, dass beide eine gemeinsame Natur haben, bevor man sich die eine als zu körperlicher Existenz contrahirt denkt. Ich füge also hinzu, dass wir dieser Materie ebenso gut die Nothwendigkeit, als, wie ihr möchtet, die Unmöglichkeit aller sich auf die räumliche Ausdehnung beziehenden Wirksamkeit zuschreiben können. Diese Materie, um in Wirklichkeit alles zu sein, was sie sein kann, hat alle Maasse, alle Arten von Gestalten und räumlichen Richtungen, und weil sie sie alle hat, so hat sie keine von allen; denn das, was so viel verschiedenes zugleich ist, kann unmöglich eines von jenen besonderen sein. Es kommt dem, was alles ist, zu, jedes particuläre Sein auszuschliessen.

Dic. Nimmst du denn an, dass die Materie Wirklichkeit sei? Nimmst du ferner an, dass die Materie in den unkörperlichen Dingen mit der Wirklichkeit zusammenfalle?

Teo. Grade so wie das Seinkönnen mit dem Sein zusammenfällt.

Dic. Sie unterscheidet sich also nicht von der Form?

Teo. In dem absoluten Vermögen und der absoluten Wirklichkeit durchaus nicht, welche deshalb Lauterkeit, Einfachheit, Untheilbarkeit und Einheit im höchsten Grade ist, weil sie auf absolute Weise alles ist. Hätte sie bestimmte räumliche Richtungen, bestimmtes Dasein, bestimmte Gestalt, bestimmte Eigenthümlichkeit, bestimmten Unterschied, so würde sie eben nicht absolut, nicht alles sein.

*) Wir lesen: *animale l'esser*. Lagarde p. 269, 16.

Dic. Jegliches also, was irgend eine beliebige Gattung umfasst, ist ein Untheilbares?*)

Teo. Gewiss; denn die Form, welche alle Qualitäten umfasst, ist keine einzige von ihnen; was alle Gestalten hat, hat keine von ihnen, was alle sinnliche Existenz hat, wird deshalb gar nicht sinnlich wahrgenommen. In höherem Sinne ein Untheilbares ist das, was alles natürliche Sein hat; in noch höherem Sinne das, was alles intelligible Sein hat; im allerhöchsten Sinne das, was alles Sein hat, was es überhaupt geben kann.

Dic. Nehmt ihr an, dass es nach Analogie dieser Stufenleiter des Seins eine Stufenleiter des Seinkönnens gebe, und dass wie der formale Grund so auch der materielle Grund höher und höher emporsteige?

Teo. Grade so.

Dic. Tief und hoch zugleich fasst ihr diesen Begriff von Materie und Vermögen.

Teo. Gewiss.

Dic. Aber diese Wahrheit wird nicht von allen verstanden werden können; denn es ist immerhin schwer, die Art und Weise zu fassen, wie etwas alle Arten von räumlicher Ausdehnung und keine von ihnen, alles formale Sein und keines haben kann.

Teo. Seht denn ihr die Möglichkeit ein?

Dic. Ich glaube, ja; denn ich verstehe ganz wohl, dass die Wirklichkeit, um alles zu sein, nicht etwas bestimmtes sein darf.

Pol. *Non potest esse idem totum et aliquid;* so viel capire ich auch davon.

Teo. Also werdet ihr zur Sache auch so viel begreifen können, dass selbst wenn wir die Ausdehnbarkeit im Raume als das Wesen der Materie setzen wollten, ein solcher Begriff keiner Art von Materie widerstreiten würde; aber dass sich wohl eine Materie von einer andern bloss durch die Freiheit von räumlicher Ausdehnung und durch die Gebundenheit an dieselbe unterscheiden würde. Ist sie frei, so steht sie über allen Arten der Ausdehnung und begreift sie alle; ist sie contrahirt, so

*) „Individuum" heisst auch der hypostasirte Gattungsbegriff als Einheit im Gegensatze zu der Vielheit der unter ihm befassten Objecte. Vgl. *Opp. it.* II. p 346. Lagarde p. 658, 37.

wird sie von einigen derselben begriffen und existirt unter einigen derselben.

Dic. Ihr sagt mit Recht, dass die Materie an sich keine bestimmte Ausdehnung im Raume hat, dass sie deshalb als untheilbar aufgefasst wird und die Art ihrer Ausdehnung erst entsprechend der Art von Form erhält, welche sie annimmt. Sie hat eine andere Art von Ausdehnung unter der menschlichen, eine andere unter der Pferdeform, eine andere als Oelbaum und eine andere als Myrthe; bevor sie also unter irgend einer dieser Formen ist, hat sie der Anlage nach alle diese Ausdehnungen, grade wie sie das Vermögen hat, alle jene Formen anzunehmen.

Pol. Man judiciret jedoch eben derohalben, dass sie gar keine Art von Dimensionibus habe.

Dic. Und wir sagen, dass sie deshalb keine hat, um alle zu haben.

Gerv. Warum zieht ihr den Ausdruck, dass sie sie alle einschliesse, dem andern vor, das sie sie alle ausschliesse?

Dic. Weil sie die Ausdehnung nicht wie von aussen aufnimmt, sondern sie wie aus ihrem Schoosse heraufsendet und hervortreibt.

Teo. Sehr gut bemerkt. Uebrigens ist dies eine auch bei den Peripatetikern gewöhnliche Ausdrucksweise, dass sie nämlich alle Wirklichkeit*) räumlicher Ausdehnung und alle Formen aus dem Vermögen der Materie hervorgehen und abstammen lassen. Dies erkennt zum Theil Averröes an, der, obgleich Araber und des Griechischen unkundig, dennoch innerhalb der peripatetischen Lehre mehr Einsicht hatte als irgend ein Grieche, den wir gelesen haben, und noch mehr verstanden haben würde, wenn er nicht seinem Götzen Aristoteles so sclavisch ergeben gewesen wäre.[61]) Er lehrt, die Materie umfasse in ihrer Wesenheit die Ausdehnung in unbegrenzter Weise; er will damit bezeichnen, dass diese sich bald mit dieser Figur und diesen Ausdehnungen, bald mit jener andern Figur und jenen andern Ausdehnungen begränzen, je nachdem die in der Natur vorhandenen Formen wechseln. Aus dieser Auffassung ergiebt sich, dass die Materie sie

*) Wir lesen *dicono, tutto l'atto.* Lagarde p. 271, 4 *tutti.*

gleichsam aus sich entlässt, nicht von aussen aufnimmt. Dies meinte zum Theil auch Plotinus, ein Haupt der Platoniker. Dieser unterscheidet zwischen einer Materie der höheren und einer Materie der niedern Dinge und behauptet dann, dass jene alles insgesammt sei und, da sie alles besitze, keiner Veränderung zugänglich sei; diese aber in bestimmter Reihenfolge in Bezug auf ihre Theile zu allem und nach und nach zu immer anderem werde, und deshalb an ihr immer Verschiedenheit, Veränderung und Bewegung erscheine.[62] So ist denn jene Materie niemals formlos, so wenig wie diese es ist; doch beide in verschiedenem Sinne: jene im Momente der Ewigkeit, diese in zeitlichen Momenten; jene auf einmal, diese successiv; jene in unaufgeschlossener, diese in entfalteter Weise; jene als eines, diese als eine Vielheit; jene als Alles und Jegliches, diese in der Einzelheit und Ding für Ding.*

Dic. Ihr wollt also nicht nur aus euren eigenen Principien, sondern auch aus denen der andern philosophischen Schulen erweisen, dass die Materie nicht jenes prope nihil, jenes reine, nackte Vermögen ohne Wirklichkeit, ohne Kraft und Energie sei.

Teo. So ist es. Sie ist nach mir, der Formen beraubt und ohne dieselben, nicht so, wie das Eis ohne Wärme, der Abgrund des Lichtes beraubt ist, sondern so, wie eine Schwangere noch ohne ihre Leibesfrucht ist, die sie erst aus sich entlassen und freigeben soll, oder wie die Erde auf dieser Halbkugel in der Nacht ohne Licht ist, es aber durch ihre Umdrehung wiederzuerlangen das Vermögen hat.[63]

Dic. Da sieht man, wie auch in diesen niedern Dingen, wenn nicht durchaus, doch in hohem Grade die Wirklichkeit mit dem Vermögen zusammenfällt.

Teo. Darüber zu urtheilen, überlasse ich euch.

Dic. Und wenn dieses niedere Vermögen schliesslich mit dem oberen eins wäre, wie dann?

*) Im Text ist hier die Stellung der Gegensätze in den drei letzten Gliedern vertauscht: *quella esplicatamente, questa complicatamente; quella come molti, questa come uno: quella per ciascuno et cosa per cosa, questa come tutto et ogni cosa.* Ausg. v. 1584 p. 106 fin. Wagner p. 274. Lagarde p. 271, 23.

Teo. Urtheilt ihr! Ihr könnt von hier zu der Vorstellung aufsteigen, — ich meine nicht des allerhöchsten und besten Princips, welches von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt, — sondern der Weltseele, wie sie die Wirklichkeit von allem und das Vermögen von allem und alles in allem ist. Zugegeben daher, dass es unzählige Individuen gebe: zuletzt ist alles eins, und das Erkennen dieser Einheit bildet Ziel und Grenze aller Philosophie und aller Naturbetrachtung; während die höhere Betrachtung, welche über die Natur hinaus sich erhebt, innerhalb ihres Gebietes bestehen bleibt, die für den der nicht glaubt doch etwas unmögliches und nichtiges ist.

Dic. Sehr wahr; denn dahin erhebt man sich durch ein übernatürliches, nicht durch ein natürliches Licht.

Teo. Dasselbe haben diejenigen nicht, welche alles für körperlich halten, entweder für einfache Körper wie den Aether, oder für zusammengesetzte wie die Sterne und was zu ihnen gehört, und welche die Gottheit nicht ausserhalb der unendlichen Welt und der unendlichen Dinge, sondern innerhalb jener und in diesen suchen.

Dic. Darin allein scheint mir der gläubige Theolog von dem wahren Philosophen unterschieden.[64]

Teo. So denke ich auch. Ich glaube, ihr habt meine Meinung verstanden.

Dic. Sehr gut, deucht mir; daher schliesse ich aus eurer Rede, dass wir selbst dann, wenn wir die Materie immer nur auf die Naturerscheinungen beschränken und bei ihrer gebräuchlichen Definition, wie sie die landläufige Philosophie beibringt, fest bestehen bleiben, dennoch finden werden, dass sie einen höheren Rang behauptet, als diese ihr zuerkennt. Denn sie gesteht ihr schliesslich doch nichts anderes zu, als die Eigenschaft, Substrat der Formen, ein für die Formen der Natur empfängliches Vermögen ohne Namen, ohne Bestimmtheit, ohne irgend welche Begrenzung, weil ohne alle Actualität zu sein. Dies schien einigen Männern im Mönchsgewande schwierig, welche in der Absicht, diese Lehre nicht etwa zu verklagen, sondern sie zu entschuldigen, der Materie nur eine „entitative" Wirklichkeit zuschreiben, d. h. eine solche, die von dem, was schlechthin nichts ist und in der Natur keinerlei Existenz hat, wie ein Hirngespinst

oder sonst ein erdichtetes Ding, doch noch verschieden sei. Denn diese Materie hat schliesslich das Sein, und dies genügt ihr so auch ohne bestimmte Beschaffenheit und ohne die Würdigkeit, welche von der bei ihr nicht vorhandenen Actualität abhängt. Aber ihr würdet von Aristoteles Rechenschaft verlangen: Warum nimmst du, o Fürst der Peripatetiker, lieber an, dass die Materie nichts sei, weil sie keine Wirklichkeit habe, als dass sie alles sei, weil sie alle Arten der Wirklichkeit hat, habe sie nun dieselben in verworrener oder verworrenster Weise in sich, wie es dir gefällig ist? Bist du nicht eben der, der immer, wenn er von dem Entstehen der Formen in der Materie oder von der Erzeugung der Dinge spricht, behauptet, dass die Formen aus dem Innern der Materie hervorspriessen und frei werden, und den man niemals sagen hörte, dass sie vermittelst der bewirkenden Ursache von aussen kommen, sondern dass diese sie aus dem Innern hervorlocke? Ich sehe davon ab, dass du die bewirkende Ursache derjenigen Erscheinungen, die du mit gemeinsamem Namen Natur nennst, doch zu einem innern, und nicht zu einem äussern Princip machst, wie es bei den durch die Kunst erzeugten Dingen der Fall ist. In dem Falle nun, scheint mir, muss man ihr jede Form und Wirklichkeit bestreiten, nämlich wenn sie sie von aussen aufnimmt; in dem Falle, scheint mir, muss man sie ihr alle zuschreiben, wenn sie sie alle aus ihrem eigenen Schoosse hervortreiben soll. Bezeichnest nicht grade du, wenn nicht durch die Vernunft gezwungen, doch durch die Gewohnheit im Sprechen getrieben, bei der Begriffsbestimmung der Materie dieselbe vielmehr als das, aus dem jede natürliche Art entspringt, als dass du jemals gesagt hättest, sie sei das, an dem alles wird, wie man sich doch ausdrücken müsste, wenn die Arten der Wirklichkeit nicht aus ihr hervorgingen und sie sie folglich auch nicht in sich hätte?[65])

Pol. Freilich pflegt Aristoteles mit den Seinigen zu sagen, dass die Formae vielmehr aus der Potentia der Materia educiret, als in dieselbe induciret werden, dass sie vielmehr aus ihr emergiren, als in selbige ingeriret werden: aber ich möchte behaupten, dass es dem Aristoteles beliebet hat, als Actus vielmehr die Explicatio der Form und nicht die Implicatio derselbigen zu bezeichnen.

Dic. Und ich sage, dass etwas ausdrückliches, sinnlich wahrnehmbares und entfaltetes zu sein, nicht der wesentliche Grund der Wirklichkeit, sondern nur etwas aus ihr folgendes und durch sie bewirktes ist, sowie das Wesen des Holzes und der Grund seiner Wirklichkeit nicht darin besteht, dass es Bett ist, sondern darin, dass es von einer solchen Substanz und Beschaffenheit ist, dass es Bett, Bank, Balken, Götzenbild und jegliches sein kann, was aus Holz geformt wird. Nicht davon zu reden, dass aus der Materie der Natur alle natürlichen Dinge auf höhere Weise entstehen als aus der Materie der Kunst alle künstlichen Dinge. Denn die Kunst ruft aus der Materie die Formen hervor entweder durch Wegnahme, wie wenn man aus dem Steine eine Statue macht, oder durch Hinzufügung, wie wenn man ein Haus baut, indem man Stein zu Stein und Holz zu Erde zusammenfügt. Die Natur hingegen macht aus ihrer Materie alles auf dem Wege der Scheidung, der Geburt, des Ausfliessens, wie es die Pythagoreer, wie es Anaxagoras und Demokritus sich dachten und die Weisen Babyloniens bestätigten, deren Meinung auch Moses sich anschloss. Denn wenn er die von der universellen bewirkenden Ursache befohlene Erzeugung der Dinge beschreiben will, drückt er sich folgendermaassen aus: „Es bringe die Erde ihre Thiere hervor"; „es bringen die Gewässer die lebenden Seelen hervor";*) als ob er sagen wollte: es bringe sie die Materie hervor. Denn ihm zufolge ist das Materialprincip der Dinge das Wasser. Deshalb sagt er, dass die wirkende Vernunft, die er Geist nennt, über den Wassern schwebte,**) d. h. ihnen hervorbringende Kraft mittheilte und aus ihnen die natürlichen Formen erzeugte, die er hernach alle ihrer Substanz nach Gewässer nennt. Deshalb sagt er, von der Scheidung der niederen und höheren Körper sprechend, die Vernunft habe Gewässer von Gewässern geschieden, und aus deren Mitte lässt er das Trockene erschienen sein. Alle wollen also, dass die Dinge aus der Materie auf dem Wege der Scheidung und nicht auf dem der Hinzufügung und der Aufnahme von aussen kommen. Deshalb müsste man vielmehr sagen, dass die

---

* 1. Buch Mos. 1, 20; 24.
** 1. Buch Mos. 1, 2.

Materie die Formen enthält und einschliesst, als sich vorstellen, sie sei derselben baar und schliesse sie aus. Weil sie also entfaltet, was sie unentfaltet enthält, darum muss man sie ein Göttliches, die gütigste Ahnfrau, die Gebärerin und Mutter der natürlichen Dinge, ja der Substanz nach die ganze Natur selber nennen. Nicht wahr, das behauptet ihr und das ist eure Meinung, Teofilo?

Teo. Grade dies.

Dic. Ja, ich wundere mich sehr, dass unsere Peripatetiker die Analogie der Kunst nicht weiter durchgeführt haben. Aus vielen Materien, die sie kennt und behandelt, erachtet die Kunst diejenige für besser und werthvoller, welche weniger der Zerstörung ausgesetzt und hinsichtlich der Dauer beständiger ist, und aus welcher sich mehr Dinge erzeugen lassen. Deshalb gilt derselben Gold für etwas edleres als Holz, Stein und Eisen, weil es der Zerstörung weniger ausgesetzt ist, und weil seiner Schönheit, Beständigkeit, Formbarkeit und Vortrefflichkeit wegen dasselbe was aus Holz und Stein auch aus Gold gemacht werden kann, aber noch vieles andere ausserdem und zwar Grösseres und Besseres. Was sollen wir also von jener Materie sagen, aus der der Mensch, das Gold und alle Dinge der Natur gebildet werden? Muss sie nicht für werthvoller erachtet werden als die Materie der Kunst, und eine höhere Art von Wirklichkeit besitzen? Warum denn, o Aristoteles, willst du nicht, dass das, was aller Wirklichkeit, ich meine alles wirklich Existirenden, Fundament und Träger ist, und was nach dir immer ist, was ewig dauert: warum willst du nicht, dass dies in höherem Sinne wirklich sei als deine Formen, deine Entelechien, die da kommen und gehen? Wenn du doch diesem Formalprincip gleichfalls Dauer zusprechen wolltest .....

Pol. Weil es nothwendig ist, dass die Principia ewiglich permaniren.

Dic. ..... zu den phantastischen „Ideen" Platos, die dir doch so sehr zuwider sind, kannst du doch deine Zuflucht nicht nehmen — so würdest du also entweder zu der Erklärung gezwungen oder genöthigt sein, diese specifischen Formen hätten ihre dauernde Actualität in der Hand der bewirkenden Ursache — und so kannst du nicht sagen, da gerade du die wirkende Ursache als diejenige fasst, die die Formen aus dem Vermögen der Materie selber erweckt und auslöst, — oder zu der andern, sie hätten ihre dauernde Wirklichkeit im Schooss der Materie, — und so allerdings wirst du nothwendigerweise sagen müsen. Denn alle Formen, die nur gleichsam auf ihrer Oberfläche erscheinen, — du nennst sie individuell und in actu, — sowohl die, welche waren, als die, welche sind und sein werden, sind vom Princip gesetzt, nicht selbst Principien. Und gewiss, ich glaube, dass die particuläre Form gerade so auf der Oberfläche der Materie erscheint, wie das Accidens auf der Oberfläche der zusammengesetzten Substanz. Deshalb muss im Vergleich zur Materie die in ihr ausgeprägte Form eben so eine geringere Art von Actualität haben, wie die accidentielle Form eine geringere Art von Actualität hat im Vergleich mit der zusammengesetzten Substanz.

Teo. In der That, es ist eine armselige Entscheidung des Aristoteles, wenn er übereinstimmend mit allen antiken Philosophen behauptet, die Principien müssten ewige Dauer haben. und dann, — wenn wir in seiner Lehre suchen, wo denn nun die natürliche Form, welche auf dem Rücken der Materie hin und her fluthet, ihre beständige Dauer habe, so werden wir sie nicht in den Fixsternen finden, — denn diese Einzelwesen, die wir sehen, steigen nicht aus ihrer Höhe herab, — nicht in den ideellen von der Materie getrennten Typen — denn diese sind jedenfalls, wenn nicht Missgeburten, schlimmer als das, ich meine Hirngespinste und leere Einbildungen, Wie also? Sie sind im Schoosse der Materie. Und dann? Die Materie ist also die Quelle der Actualität. Wollt ihr, dass ich euch noch mehr sage, und euch zeige, in welchen Abgrund von Absurdität Aristoteles gerathen ist? Er behauptet, die Materie sei dem Vermögen nach. Fragt ihn also, wann sie in Wirklichkeit sein werde. Der grosse Haufe wird mit ihm selbst antworten: Wenn sie die Form haben wird. Nun fahre fort und frage weiter: was ist denn das, was nun sein Sein neu bekommen hat? Sie werden sich selber zum Trotz antworten: Das Zusammengesetzte und nicht die Materie; denn diese ist immer sie selber, sie erneut, sie verändert sich nicht; wie wir bei den durch Kunst erzeugten Dingen, wenn aus Holz eine Statue gemacht worden ist, nicht sagen, dass dem Holze

ein neues Sein zu Theil wird, — denn es ist jetzt um nichts mehr oder weniger Holz, als es dies früher war; — sondern was Sein und Wirklichkeit empfängt, ist*) das was erst neu hervorgebracht wird, das Zusammengesetzte, d. h. die Statue. Nun denn, wie könnt ihr dem die Möglichkeit zuschreiben, was niemals in Wirklichkeit sein oder Wirklichkeit haben wird? Also nicht die Materie ist im Zustande des Vermögens oder des Seinkönnens; denn sie ist immer dieselbe und unveränderlich, und sie ist das, in Bezug auf welches und an welchem die Veränderung geschieht, nicht selber das, was sich verändert. Das was sich verändert, sich vermehrt und vermindert, den Ort wechselt, untergeht, ist nach euch, den Peripatetikern selber, immer das Zusammengesetzte, niemals die Materie; warum also sagt ihr, die Materie sei jetzt dem Vermögen, jetzt der Wirklichkeit nach? Sicher darf niemand zweifeln, dass sie weder durch Annahme der Formen, noch durch Entlassen derselben aus sich, in Bezug auf ihre Wesenheit und Substanz, weder eine grössere noch eine geringere Art von Wirklichkeit empfängt, und dass deshalb keinerlei Grund ist, weshalb man sagen könnte, sie sei dem Vermögen nach. Dies passt vielmehr auf das, was an ihr in beständiger Bewegung ist, nicht auf sie, die in ewiger Ruhe, ja vielmehr die Ursache der Ruhe ist. Denn wenn die Form ihrem fundamentalen und specifischen Sein nach von einfacher und unveränderlicher Wesenheit ist, nicht nur in logischem Sinne in der Vorstellung und dem Begriff, sondern auch in physischem Sinne in der Natur, so wird sie in der beständigen Anlage der Materie sein müssen; diese aber ist ein von der Wirklichkeit ununterschiedenes Vermögen, wie ich es auf viele Weisen dargelegt habe, indem ich von dem Vermögen so viele Male gehandelt habe.[66])

Pol. Ich bitt' euch, sagt nun auch etwas von dem Appetitus der Materia, damit wir über einen gewissen Streit zwischen mir und Gervasio eine Resolution gewinnen.

Gerv. Ich bitt' euch, thut's, Teofilo; denn dieser hat mir den Kopf mit der Analogie zwischen dem Weib und der Materie wüst gemacht; das Weib ersättige sich

*) Wir lesen: *l'attualità, è lo che.* Lagarde p. 275, 16.

eben so wenig an Männern, als die Materie an Formen, und in dem Stile weiter.

Teo. Wenn doch die Materie nichts von der Form empfängt, warum nehmt ihr denn an, dass sie etwas begehre? Wenn sie, wie wir gesagt haben, die Formen aus ihrem Schooss entlässt, und folglich dieselben in sich hat, wie wollt ihr, dass sie sie begehre? Sie begehrt nicht jene Formen, die sich täglich auf ihrem Rücken ändern. Denn jedes wohl eingerichtete Ding begehrt das, wovon es eine Förderung empfängt. Was kann ein vergängliches Ding einem ewigen geben? ein unvollkommnes, wie es die immer in Bewegung befindliche Form der sinnenfälligen Dinge ist,*) einem anderen so vollkommnen, dass es, recht aufgefasst, etwas göttliches in den Dingen ist? Dies letztere vielleicht wollte David von Dinanto sagen, den einige, die über seine Meinung berichten, übel verstanden haben.[67]) Sie begehrt sie nicht, um von jener in ihrem Sein erhalten zu werden; denn das Vergängliche erhält nicht das Ewige; vielmehr erhält offenbar die Materie die Form. Deshalb muss manche Form vielmehr die Materie begehren, nm Dauer zu erlangen; denn wenn sie sich von jener trennt, verliert sie das Sein und nicht jene, die alles das hat, was sie hatte, bevor jene da war, und die auch andere haben kann. Ausserdem, wenn die Ursache der Zerstörung angegeben wird, so sagt man nicht, dass die Form die Materie flieht oder verlässt, sondern vielmehr dass die Materie diese Form abwirft, um eine andere anzunehmen. Ueberdies haben wir nicht besseren Grund zu sagen, dass die Materie die Formen begehre, als im Gegentheil dass sie sie hasse; — ich spreche von denen, die entstehen und vergehen. — Denn die Quelle der Formen kann nicht begehren, was in ihr ist, da man doch nicht begehrt, was man schon besitzt; denn mit eben so gutem Grunde, wie man sagt, dass sie das begehrt, was sie manchmal empfängt oder hervorbringt, kann man auch sagen, wenn sie abwirft und beseitigt, dass sie es verabscheut, ja viel mächtiger ver-

*) Die aus dem kurz Vorhergehenden hier wiederholten Worte: *ad una cosa eterna,* die Wagner beibehalten hat, lassen wir fort. In der Ausgabe von 1584 sind hier sogar zwei Zeilen durch ein Versehen wiederholt. Lagarde p. 276, 10.

abscheut, als begehrt, da sie doch diese einzelne Form, die sie für kurze Zeit festgehalten hat, für ewig abwirft. Wenn du dich also dessen erinnerst, dass sie so viele Formen als sie annimmt, auch abwirft, so musst du mir gleicherweise auch erlauben zu sagen, dass sie einen Widerwillen gegen sie hat, wie ich dich sagen lasse, dass sie eine Sehnsucht nach ihnen hat.

Gerv. Nun sieh, da lägen ja die Festungen nicht nur des Poliinnio, sondern auch anderer Leute als er zu Boden.

Pol. *Parcius ista viris!* *)

Dic. Wir haben für heute genug gelernt. Auf Wiedersehn morgen!

Teo. Lebt denn wohl!

---

*) Vergil, Eclog. 3, 7. *Parcius ista viris tamen objicienda memento!*
Männern erweist man weniger dreist solch Lästern, das merke!

Fünfter Dialog.

Teofilo, So ist denn also das Universum ein Einiges, Unendliches, Unbewegliches. Ein Einiges, sage ich, ist die absolute Möglichkeit, ein Einiges die Wirklichkeit; ein Einiges die Form oder Seele, ein Einiges die Materie oder der Körper; ein Einiges die Ursache; ein Einiges das Wesen, ein Einiges das Grösste und Beste, das nicht soll begriffen werden können, und deshalb Unbegrenzbare und Unbeschränkbare und insofern Unbegrenzte und Unbeschränkte, und folglich Unbewegliche. Dies bewegt sich nicht räumlich, weil es nichts ausser sich hat, wohin es sich begeben könnte; ist es doch selber alles. Es wird nicht erzeugt, denn es ist kein anderes Sein, welches es ersehnen oder erwarten könnte; hat es doch selber alles Sein. Es vergeht nicht; denn es giebt nichts anderes, worin es sich verwandeln könnte, — ist es doch selber alles. Es kann nicht ab- noch zunehmen, — ist es doch ein Unendliches, zu dem einerseits nichts hinzukommen, von dem andererseits nichts hinweggenommen werden kann, weil das Unendliche keine aliquoten Theile hat. Es ist nicht veränderlich zu anderer Beschaffenheit; denn es hat nichts äusseres, von dem es leiden und afficirt werden könnte. Ferner indem es in seinem Sein alle Gegensätze in Einheit und Harmonie umfasst und keine Hinneigung zu einem andern und neuen Sein oder doch zu einer andern und wieder andern Art des Seins haben kann: so kann es nicht Substrat der Bewegung gemäss irgend einer Eigenschaft sein, noch anderem gegenüber etwas entgegengesetztes oder verschiedenes haben: denn in ihm ist alles in Eintracht. Es ist nicht Materie, denn es ist nicht gestaltet noch gestaltbar, nicht begrenzt noch begrenzbar. Es ist nicht Form, denn es formt und gestaltet nicht anderes — es ist ja alles; es ist das Grösste, ist eins und universell. Es ist nicht messbar und misst nicht. Es umfasst nicht,

denn es ist nicht grösser als es selbst; es wird nicht umfasst, denn es ist nicht kleiner als es selbst. Es wird nicht verglichen; denn es ist nicht eins und ein anderes, sondern eins und dasselbe. Weil es eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Sein und noch ein Sein, und weil es dies nicht hat, so hat es auch nicht Theile und wieder Theile, und weil es diese nicht hat, so ist es nicht zusammengesetzt. So ist es denn eine Grenze, doch so dass es keine ist; es ist Form, doch so dass es nicht Form ist; es ist so Materie, dass es nicht Materie ist; es ist so Seele, dass es nicht Seele ist; denn es ist alles ununterschieden, und deshalb ist es Eines; das Universum ist Eines. In ihm ist sicherlich die Höhe nicht grösser als die Länge und Tiefe; deshalb wird es auf Grund einer gewissen Analogie eine Kugel genannt, es ist aber keine Kugel. In der Kugel ist die Länge dasselbe wie Breite und Tiefe, weil sie dieselbe Begrenzung haben; in dem Universum aber ist Breite, Länge und Tiefe dasselbe, weil sie auf dieselbe Weise keine Begrenzung haben und unendlich sind. Haben sie keine Hälfte, kein Viertel und kein anderes Maass, giebt es also hier überhaupt kein Maass, so ist hier auch kein aliquoter Theil, also überhaupt kein Theil, der von dem Ganzen verschieden wäre. Denn wenn du von einem Theil des Unendlichen sprechen willst, so musst du ihn unendlich nennen; wenn er unendlich ist, so kommt er mit dem Ganzen in einem Sein zusammen: mithin ist das Universum ein Einiges, Unendliches, Untheilbares. Und wenn sich im Unendlichen kein Unterschied wie zwischen dem Ganzen und einem Theil, von Etwas und Anderem findet: so ist sicher das Unendliche ein Einiges. Innerhalb des Unendlichen ist kein grösserer und kein kleinerer Theil; denn dem Verhältniss des Unendlichen nähert sich ein noch so viel grösserer Theil nicht mehr an, als ein noch so viel kleinerer, und deshalb ist in der unendlichen Dauer die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahr, das Jahr vom Jahrhundert, das Jahrhundert vom Moment verschieden; denn die Augenblicke und die Stunden haben nicht mehr Sein als die Jahrhunderte, und jene haben zur Ewigkeit kein geringeres Verhältniss als diese. Auf gleiche Weise ist im unermesslichen Raum der Zoll nicht verschieden vom Fuss, der Fuss von der Meile; denn

dem Verhältniss der Unermesslichkeit nähert man sich in Meilen nicht mehr an als in Zollen. Deshalb sind unendlich viele Stunden nicht mehr als unendlich viele Jahrhunderte, und unendlich viele Zolle keine grössere Menge als unendlich viele Meilen. Dem Verhältniss, dem Gleichniss, der Vereinigung und Identität mit dem Unendlichen näherst du dich nicht mehr, indem du Mensch bist, als wenn du Ameise, nicht mehr wenn du Stern, als wenn du Mensch bist: denn jenem Sein rückst du nicht näher, wenn du Sonne oder Mond, als wenn du Mensch oder Ameise bist; und deshalb sind diese Dinge im Unendlichen ununterschieden. Was ich nun von diesen sage, meine ich ebenso von allen andern Dingen, die als Einzelwesen existiren. Wenn nun alle diese besonderen Dinge im Unendlichen nicht eins und ein anderes, nicht verschieden, nicht Arten sind, so haben sie in nothwendiger Folge auch keine Zahl: also ist das Universum wiederum ein einiges Unbewegliches. Weil es alles umfasst und nicht ein Sein und noch ein anderes Sein erleidet, und weder mit sich noch in sich irgend eine Veränderung erfährt, so ist es demzufolge alles das was es sein kann, und es ist in ihm wie ich neulich sagte die Wirklichkeit nicht vom Vermögen verschieden. Ist dem aber so, so muss nothwendig in ihm der Punkt, die Linie, die Fläche und der Körper nichts verschiedenes sein. Denn dann ist jene Linie Fläche, da die Linie, indem sie sich bewegt, Fläche sein kann; dann ist jene Fläche bewegt und ein Körper geworden, da die Fläche sich bewegen und durch ihre Bewegung zum Körper werden kann. Also kann nothwendigerweise der Punkt im Unendlichen nicht verschieden sein vom Körper; denn der Punkt wird vom Punktsein sich losreissend zur Linie, vom Liniesein sich losreissend zur Fläche, vom Flächesein sich losreissend zum Körper: da also der Punkt das Vermögen hat, Körper zu sein, so ist er, wo Vermögen und Wirklichkeit eins und dasselbe ist, vom Körper nicht verschieden. Mithin ist das Untheilbare nicht verschieden vom Theilbaren, das Einfachste nicht vom Unendlichen, der Mittelpunkt nicht vom Umfang. Weil also das Unendliche alles ist, was es sein kann, so ist es unbeweglich; weil in ihm alles ununterschieden ist, so ist es eins; und weil es alle Grösse und Vollkommenheit hat,

die etwas überhaupt haben kann, so ist es ein grösstes und bestes Unermessliches.

Wenn der Punkt nicht vom Körper, der Mittelpunkt nicht vom Umfang, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Grösste nicht vom Kleinsten verschieden ist: so können wir mit Sicherheit behaupten, dass das Universum ganz Centrum oder das Centrum des Universums überall ist, und dass der Umkeis nicht in irgend einem Theile, sofern derselbe vom Mittelpunkt verschieden ist, sondern vielmehr, dass er überall ist; aber ein Mittelpunkt als etwas von jenem verschiedenes ist nicht vorhanden. So ist es denn nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, dass das Beste, Grösste, Unbegreifliche alles ist, überall ist, in allem ist; denn als Einfaches und Untheilbares kann es alles, überall und in allem sein. Und also hat man nicht umsonst gesagt, dass Zeus alle Dinge erfülle, allen Theilen des Universums einwohne, der Mittelpunkt von dem sei, was das Sein hat, als eines in allem, und dass durch ihn Eines Alles ist. Da er nun alles ist und alles Sein in sich umfasst, so bewirkt er, dass Jegliches in Jeglichem ist.[68])

Aber ihr werdet mir sagen: warum verändern sich denn die Dinge? warum wird die geordnete Materie in immer andere Formen gezwängt? Ich antworte, dass alle Veränderung nicht ein anderes Sein, sondern nur eine andere Art zu sein anstrebt. Und das ist der Unterschied zwischen dem Universum selber und den Dingen im Universum. Denn jenes umfasst alles Sein und alle Arten zu sein; von diesen hat jegliches das ganze Sein, aber nicht alle Arten des Seins, und es kann nicht alle Bestimmungen und Accidentien in Wirklichkeit haben. Denn viele Formen sind nicht zugleich an demselben Substrat möglich, entweder weil sie entgegengesetzt sind, oder weil sie verschiedene Arten bezeichnen; so kann z. B. dasselbe individuelle Substrat nicht zugleich unter der Accidenz eines Pferdes und eines Menschen existiren oder die Raumausdehnung einer Pflanze und die eines Thieres haben. Ferner umfasst das Universum alles Sein gänzlich; denn ausserhalb und über dem unendlichen Sein ist überhaupt nichts, da es kein Aussen und kein Jenseits für dasselbe giebt; von den Dingen im Universum aber umfasst jedes alles Sein, aber nicht gänzlich, weil jenseits

eines jeden unendlich viel anderes ist. So seht ihr ein, dass alles in allem ist, aber in Jeglichem nicht gänzlich und auf jegliche Weise. So seht ihr ein, wie jedes Ding eines ist, aber nicht auf einheitliche Weise. So täuscht sich nicht, wer das Seiende, die Substanz und das Wesen eines nennt; als unendlich und unbegrenzt sowohl der Substanz als der Dauer nach, sowohl der Grösse als der Kraft nach hat es die Eigenschaft weder eines Princips noch eines Abgeleiteten; denn da jedes Ding in die Einheit und Identität einmündet, d. h. eins und dasselbe wird, so erlangt es die Eigenschaft des Absoluten, nicht des Relativen. In dem einen Unendlichen, Unbeweglichen, d. h. der Substanz, dem Wesen, findet sich die Vielheit, die Zahl; diese aber als Modus und als Vielgestaltigkeit des Wesens, welche Ding für Ding besonders bestimmt, macht deshalb doch nicht das Wesen zu mehr als Einem, sondern nur zu einem vielartigen, vielgestaltigen und vielförmigen Wesen. Wenn wir daher mit den Naturphilosophen in die Tiefe gehen und die Logiker mit ihren Einbildungen bei Seite lassen, so finden wir, dass alles, was Unterschied und Zahl bewirkt, blosses Accidenz, blosse Gestalt, blosse Complexion ist. Jede Erzeugung, von welcher Art sie auch sei, ist eine Veränderung, während die Substanz immer dieselbe bleibt, weil es nur eine giebt, ein göttliches, unsterbliches Wesen. Das hat Pythagoras wohl einzusehen vermocht, welcher den Tod nicht fürchtet, sondern nur eine Verwandlung erwartet; alle die Philosophen haben es einzusehen vermocht, die man gewöhnlich Naturphilosophen nennt, und welche lehren, dass nichts seiner Substanz nach entstehe oder vergehe: es sei denn dass wir auf diese Weise die Veränderung bezeichnen wollen.[69]) Das hat Salomo eingesehen, welcher lehrt, dass es nichts neues unter der Sonne gebe, sondern das was ist schon vorher war.*) Da seht ihr also, wie alle Dinge im Universum sind und das Universum in allen Dingen ist, wir in ihm, es in uns, und so alles in eine vollkommene Einheit einmündet. Da seht ihr, wie wir uns nicht den Geist abquälen, wie wir um keines Dinges willen verzagen sollten. Denn diese Einheit ist einzig und stätig und dauert immer; dieses eine ist ewig;

* Prediger Salom. 1, 9. 10.

jede Geberde, jede Gestalt, jedes andere ist Eitelkeit, ist wie nichts; ja, geradezu nichts ist alles was ausser diesem Einen ist. Diejenigen Philosophen haben ihre Freundin, die Weisheit, gefunden, welche diese Einheit gefunden haben. Weisheit, Wahrheit, Einheit sind durchaus eins und dasselbe. Dass das Wahre, das Eine und das Wesen eins und dasselbe sind, haben viele*) zu sagen gewusst, aber nicht alle haben's verstanden. Denn manche haben nur den Ausdruck sich angeeignet, aber nicht das Verständniss der wahrhaft Weisen erreicht. Aristoteles unter den anderen, der das Eine nicht fand, fand auch das Wesen nicht und nicht das Wahre. Denn er erkannte das Wesen nicht als Eines; und obgleich er freie Hand hatte, die Bedeutung des der Substanz und dem Accidenz gemeinsamen Wesens zu erfassen und dann weiterhin seine Kategorieen mit Rücksicht auf die Vielheit der Gattungen und Arten durch ebenso viele Unterschiede zu bestimmen, so ist er nichts desto weniger in die Wahrheit deshalb so wenig eingedrungen, weil er nicht bis zur Erkenntniss dieser Einheit und Ununterschiedenheit der bleibenden Natur und des bleibenden Wesens hindurch gedrungen ist, und als ein recht seichter Sophist mit boshaften Auslegungen und wohlfeilen Ueberredungskünsten die Meinungen der Alten verdreht und sich der Wahrheit widersetzt hat, vielleicht nicht so sehr aus Schwäche der Einsicht, als aus Missgunst und Ehrsucht.[70])

Dic. Also ist diese Welt, dieses Wesen, das wahre, das universelle, das unendliche, unermessliche, in jedem seiner Theile ganz, und mithin das Ubique, die Allgegenwart selber. Was daher im Universum ist, ist in Bezug auf das Universum nach dem Maasse seiner Fähigkeit überall, sei es auch was es wolle in Bezug auf die anderen besonderen Körper. Denn es ist über, unter, innerhalb, rechts, links und nach allen räumlichen Unterschieden; weil in dem ganzen Unendlichen alle diese Unterschiede und keiner von ihnen sind. Jedes Ding, das wir im Universum ergreifen, umfasst, weil es das was alles in allem ist in sich hat, in seiner Art die ganze Weltseele, obschon nicht gänzlich, wie wir oben gesagt haben, welche in jedem Theile desselben ganz ist.

*) Wir lesen *molti* statt *tutti*.

Wie daher die Wirklichkeit Eines ist und ein Sein bewirkt, wo es auch sei, so ist nicht zu glauben, dass es in der Welt eine Mehrheit von Substanzen und von dem was wahrhaft Wesen ist gebe. Sodann weiss ich, dass ihr es als ausgemacht anseht, dass jede von allen den unzähligen Welten, die wir im Universum sehen, darin nicht sowohl wie in einem sie umschliessenden Raume und wie in einer Ausdehnung und an einem Orte ist, sondern vielmehr wie in einer umfassenden, erhaltenden, bewegenden, wirkenden Kraft, welche von jeder unter diesen Welten ebenso vollständig umfasst wird, wie die ganze Seele von jedem Theile derselben. Mag daher auch immer eine einzelne Welt sich auf die andere zu und um dieselbe drehen, wie die Erde zur Sonne und um die Sonne: in Bezug auf das Universum bewegt sich doch nichts desto weniger keine auf dasselbe zu, noch um dasselbe, sondern in demselben.

Ferner nehmt ihr an, dass, wie die Seele auch nach der gewöhnlichen Ansicht in der ganzen grossen Masse ist, der sie das Sein giebt, und doch zugleich ein Untheilbares und insofern auf dieselbe Weise im Ganzen und in jeglichem Theile ganz ist, so auch das Wesen des Universums Eines ist im Unendlichen und in jedem beliebigen Ding, dieses als ein Glied von jenem genommen: so dass in der That das Ganze und jeder Theil desselben der Substanz nach eines ist. Deshalb habe es Parmenides nicht unpassend Eines, unendlich, unbeweglich genannt, sei es auch mit seiner Ansicht sonst wie es wolle, welche unsicher, weil von einem nicht hinlänglich zuverlässigen Berichterstatter überliefert ist.[71]) Ihr lehrt, dass alle die Unterschiede, die man an den Körpern wahrnimmt in Bezug auf Form, Beschaffenheit, Gestalt, Farbe und anderes, was einzelnen eigenthümlich oder vielen gemeinsam ist, nichts anderes sind als die verschiedenen Erscheinungsweisen einer und derselben Substanz, die schwankende, bewegliche, vergängliche Erscheinung eines unbeweglichen, verharrenden und ewigen Wesens, in dem alle Formen, Gestalten und Glieder sind, aber in unterschiedenem und gleichsam ineinandergewickeltem Zustande, gerade wie im Samen der Arm noch nicht von der Hand, der Rumpf nicht vom Kopf, die Sehne nicht vom Knochen geschieden ist. Was aber durch die Sonderung und Scheidung erzeugt

wird, das ist nicht eine neue und andere Substanz; sondern sie bringt nur gewisse Eigenschaften, Unterschiede, Accidentien und Abstufungen an jener Substanz zur Wirklichkeit und Erfüllung. Was man nun vom Samen mit Bezug auf die Glieder des Thieres sagt, dasselbe sagt man von der Nahrung mit Rücksicht auf die Daseinsform als Nahrungssaft, Blut, Schleim, Fleisch, Samen; dasselbe von jedem andern Dinge, welches ist, ehe es noch Speise oder etwas anderes wird; dasselbe von allen Dingen, indem wir von der untersten bis zur höchsten Stufe der Natur, von dem physischen Universum, welches von den Philosophen erkannt wird, zu der Hoheit des Urbildes aufsteigen, welches von den Theologen geglaubt wird, wenn du's gelten lässt, bis man zu der einen ursprünglichen und universellen, allem gemeinsamen Substanz gelangt, die so das Wesen, das Fundament aller verschiedenen Arten und Formen heisst, wie in der Kunst des Zimmermanns es eine Substanz, das Holz, giebt, welche für alle Maasse und Gestalten, die selbst nicht Holz, aber von Holz, im Holz, am Holz sind, als Substrat dient.[72]) Alles daher, was Verschiedenheit von Gattungen, Arten, was Unterschiede, Eigenthümlichkeiten bewirkt; alles was im Entstehen, Vergehen, in Veränderung und Wechsel existirt, ist nicht Wesen, nicht Sein, sondern Umstand und Bestimmung an Wesen und Sein; dieses aber ist ein einiges, unendliches, unbewegliches Substrat, Materie, Leben, Seele, Wahres und Gutes. Weil das Wesen untheilbar und schlechthin einfach ist, — weil es unendlich und ganz Wirklichkeit ist, ganz in allem und ganz in jedem Theile, so dass wir von Theilen im Unendlichen reden, nicht von Theilen des Unendlichen, — deshalb ist es eure Meinung, dass wir in keiner Weise die Erde als einen Theil des Wesens, die Sonne als einen Theil der Substanz ansehen können, da diese untheilbar ist; aber wohl ist es erlaubt, von der Substanz des Theiles oder besser von der Substanz in dem Theile zu sprechen, grade wie man nicht sagen darf, dass ein Theil der Seele im Arme, ein anderer im Kopfe ist, aber ganz wohl, dass die Seele in dem Theil, welcher Kopf ist, dass sie die Substanz des Theiles, oder in dem Theile ist, welcher Arm ist. Denn Theil, Stück, Glied, Ganzes, so viel als, grösser, kleiner, wie dies, wie jenes, als dies,

als jenes, übereinstimmend, verschieden und andere Beziehungen drücken nicht ein Absolutes aus und können sich deshalb nicht auf die Substanz, auf das Eine, das Wesen beziehen, sondern nur vermittelst der Substanz an dem Einen und an dem Wesen als Modi, Beziehungen und Formen sein, wie man gemeinhin sagt, dass an einer Substanz die Quantität, Qualität, Relation, das Wirken, Leiden und andere Arten von Umständen sind. Solchergestalt ist das*) eine höchste Wesen, in welchem Wirklichkeit und Vermögen ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermessliches, Unendliches, was alles Sein umfasst; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern und in der Trennung von Vermögen und Wirklichkeit, wie wir sie in ihnen wahrnehmen. Deshalb ist es eure Ansicht, dass das, was erzeugt ist und erzeugt, sei es nun, um in der Redeweise der herkömmlichen Philosophie zu reden, ein anders benanntes oder ein gleichbenanntes Agens,**) und das, woraus erzeugt wird, immer von einer und derselben Substanz sind. Deshalb wird die Meinung des Heraklit eurem Ohr nicht übel klingen, welcher behauptete, alle Dinge seien ein Einiges, das vermöge der Veränderlichkeit alle Dinge in sich habe; und weil alle Formen in ihm seien, so kommen ihm demgemäss alle Bestimmungen zu, und insofern seien die sich widersprechenden Sätze wahr. Das nun, was in den Dingen die Vielheit ausmacht, ist nicht das Wesen, nicht die Sache selber, sondern nur Erscheinung, die sich den Sinnen darstellt, und nur an der Oberfläche der Sache.[73])

Teo. Ganz richtig. Weiter aber möchte ich, dass ihr euch mehrere Hauptpunkte dieser allerwichtigsten Erkenntnis und dieses zuverlässigsten Fundamentes für die Wahrheiten und Geheimnisse der Natur fester einprägt. Zuerst also merkt euch, dass es eine und dieselbe Stufen-

---

*) Wir lesen: *geni: talmente l'uno*. Die Interpunction haben wir vielfach stillschweigend berichtigt. Lagarde 282, 26.

**) Das soll wohl heissen: „ob das Erzeugte dem Erzeugenden gleichartig ist oder nicht;“ im Text steht: *o sia equivoco o univoco agente*. Vgl. Arist. Metaph. VII, 9; 7; 8. 1034^a 21. 1032^a 24. 1033^b 29.

leiter ist, auf welcher die Natur zur Hervorbringung der Dinge herabsteigt, und auf welcher die Vernunft zur Erkenntniss derselben emporsteigt: beide gehen von der Einheit aus zur Einheit hin, indem sie durch die Vielheit der Mittelglieder sich hindurchbewegen. Ich bemerke beiläufig, dass in ihrem philosophischen Verfahren die Peripatetiker und viele Platoniker der Vielheit der Dinge als der Mitte die absolute Wirklichkeit von dem einen Extrem und das absolute Vermögen vom andern Extrem aus vorangehen lassen, während wieder andere mit einer Art von Metapher die Finsterniss und das Licht zur Erzeugung unzähliger Stufen von Formen, Bildern, Gestalten und Farben zusammenwirken lassen. Hinter diesen, welche zwei Principien und zwei Herren ins Auge fassen, rücken andere heran, welche der Vielherrschaft feindlich und überdrüssig [74]) jene beiden in Einem sich vereinigen lassen, was zugleich Abgrund und Finsterniss, Klarheit und Licht, tiefes und undurchdringliches Dunkel, erhabenes und unzugängliches Licht ist. *) — Zweitens sollt ihr merken, dass die Vernunft, sobald sie sich von der Vorstellungskraft, mit der sie verbunden ist, soweit befreien und ablösen will, dass sie nur noch mathematische und vorstellbare Figuren verwendet, um entweder vermittelst derselben oder nach ihrer Analogie das Sein und die Substanz der Dinge zu begreifen, — dass also die Vernunft in dieser Absicht wiederum die Vielheit und Verschiedenheit der Arten auf eine und dieselbe Wurzel zurückführt. So dachte sich Pythagoras, der die Zahlen zu den specifischen Principien der Dinge machte, als das Fundament und die Substanz von allen die Einheit; Plato und andere, welche die dauernden Gattungen in die Formen setzten, dachten sich als den einen Stamm und die eine Wurzel von allen, als universelle Substanz und Gattung den Punkt; und vielleicht sind Fläche und Körper das, was Plato schliesslich unter seinem „Grossen" verstand, und Punkt und Atom das, was er sich bei seinem „Kleinen" dachte, den beiden artbildenden Principien der Dinge, welche nachher auf eines zurückgehen, wie jedes

*) Die Neuplatoniker sind gemeint, wie vorher etwa die Manichäer als die, welche die Dinge aus Licht und Finsterniss ableiten.

Theilbare auf das Untheilbare. [75]) Diejenigen also, welche als das substantielle Princip die Eins bezeichnen, sehen die Substanzen für Zahlen an; die andern, welche das substantielle Princip als Punkt fassen, denken sich die Substanzen der Dinge wie Figuren; alle aber kommen darin überein, als Princip ein Untheilbares zu setzen. Indes besser und befriedigender ist doch die Auffassung des Pythagoras als die des Plato; denn die Einheit ist Ursache und Grund der Untheilbarkeit und Punktualität und ein absoluteres und dem universellen Wesen angemesseneres Princip.

Gerv. Wie kommt's, dass Plato, der doch der Spätere ist, es nicht eben so gut oder besser gemacht hat als Pythagoras?

Teo. Weil er lieber für einen Meister angesehen werden wollte, wenn er eine weniger gute Lehre auf eine weniger passende und angemessene Weise vortrug, als für einen Schüler, wenn er für die bessere Lehre den besseren Ausdruck gebrauchte; ich will sagen, dass er bei seinem Philosophiren mehr den eignen Ruhm als die Wahrheit im Auge hatte. Kann ich doch nicht zweifeln, dass er recht gut wusste, dass seine Lehrart mehr auf die körperlichen und als körperlich angesehenen Dinge passte, während jene andere auf diese ganz eben so gut und passend anzuwenden war, wie auf alle anderen, welche Verstand, Einbildungskraft, Vernunft, die eine wie die andere Natur, erzeugen könnten. Jeder wird zugestehen, dass es dem Plato nicht verborgen blieb, dass Einheit und Zahl wohl unentbehrlich sind, um Figuren und Punkte zu untersuchen und verständlich zu machen; aber dass nicht umgekehrt Figuren und Punkte unentbehrlich sind, um von der Zahl ein Verständnis zu erlangen. Denn während die ausgedehnte und körperliche Substanz von der unkörperlichen und ungetheilten abhängt, ist diese doch von jener unabhängig, weil der Begriff der Zahl ohne den des Maasses gegeben ist, der Begriff des Maasses aber nicht von jenem abgelöst werden kann. Denn der Begriff des Maasses kommt nicht vor ohne den der Zahl. Deshalb ist die arithmetische Analogie und Proportion geeigneter als die geometrische, uns durch die Mitte der Vielheit zur Betrachtung und Auffassung jenes untheilbaren Princips zu führen, für welches es,

weil es die einheitliche und wurzelhafte Substanz aller Dinge ist, unmöglich einen festen und bestimmten Namen und einen Ausdruck der Art geben kann, der positiv und nicht bloss negativ das Wesen desselben ausdrückte. Daher haben es einige Punkt, andere Einheit, andere Unendliches und auf verschiedene ähnliche Weisen benannt. Dazu kommt, dass die Vernunft einen Gegenstand, wenn sie das Wesen desselben begreifen will, soviel wie möglich vereinfacht, d. h. sich aus der Zusammensetzung und Vielheit zurückzieht, indem sie die vergänglichen Accidentien, die Ausdehnungen, die Zeichen, die Figuren auf das ihnen zu Grunde Liegende zurückführt. So verstehen wir ein langes Schriftstück, eine weitläufige Rede nur durch Zusammenziehung in einen einfachen Grundgedanken. Die Vernunft beweist darin offenbar, wie die Substanz der Dinge in der Einheit besteht, welche sie in voller Wahrheit oder wenigstens annähernd zu erfassen sucht. Glaube mir, derjenige würde der idealste und vollkommenste Mathematiker sein, der alle in den Elementen des Euklides zerstreuten Sätze in einen einzigen Satz zusammenzuziehen vermöchte; der vollkommenste Logiker derjenige, welcher alle Gedanken auf einen einzigen zurückführte. Daher giebt es eine Stufenleiter der Intelligenzen. Die niederen vermögen eine Vielheit von Dingen nur vermittelst vieler Vorstellungen, Gleichnisse und Formen aufzufassen; die höheren verstehen sie besser vermittelst einer geringen Anzahl; die höchsten verstehen sie vollkommen vermittelst der allergeringsten Anzahl; die Ur-Intelligenz versteht das Ganze aufs vollkommenste in einer Anschauung; der göttliche Verstand und die absolute Einheit ist ohne irgend eine Vorstellung das was versteht und das was verstanden wird in einem zugleich. So lasst uns denn, zu der vollkommnen Erkenntnis emporsteigend, die Vielheit vereinfachen, wie die Einheit, wenn sie zur Hervorbringung der Dinge herabsteigt, sich vermannichfacht. Das Herabsteigen geschieht von einem Wesen zu unendlich vielen Individuen und unzähligen Arten, das Emporsteigen umgekehrt von diesen zu jenem.

Zum Beschluss dieser zweiten Betrachtung also bemerke ich Folgendes. Wenn wir emporstreben und uns um das Princip und die Substanz der Dinge bemühen, so

klimmen wir zur Unterschiedslosigkeit auf, und niemals glauben wir das erste Wesen und die universelle Substanz erreicht zu haben, so lange wir nicht zu jenem einen Unterschiedslosen gelangt sind, in welchem alles enthalten ist; so sehr glauben wir von Substanz und Wesen nicht mehr zu verstehen, als wir von der Unterschiedslosigkeit zu verstehen vermögen. Daher führen die Peripatetiker und die Platoniker unendlich viele Individuen auf einen ungeschiedenen Grund vieler Arten zurück; unzählige Arten befassen sie unter bestimmten Gattungen, wie deren Archytas zuerst zehn aufgestellt hat, die einem Wesen, einem Ding zukämen. Dieses reale Wesen haben jene nur als einen Namen und eine Wortbezeichnung, als einen logischen Begriff und schliesslich als ein Nichtiges*) gefasst; denn nachher, wenn sie von der Physik handeln, kennen sie ein solches Princip der Wirklichkeit und des Seins für alles Seiende nicht, wie sie einen Begriff und einen allem Sagbaren und Begreiflichen gemeinsamen Namen kennen, was ihnen sicher aus Schwäche des Verstandes begegnet ist.[76])

Drittens merke Folgendes. Da Substanz und Sein von der Quantität gesondert und unabhängig und demzufolge Maass und Zahl nicht Substanz, sondern an der Substanz, nicht Wesen, sondern etwas am Wesen ist, so müssen wir nothwendigerweise die Substanz als ihrem Wesen nach von Zahl und Maass frei bezeichnen, und deshalb als ein ungetheiltes Einheitliches in allen besonderen Dingen, welche ihre Besonderheit von der Zahl, das heisst von dem haben, was an der Substanz ist. Wer daher den Poliinnio als Poliinnio wahrnimmt, nimmt keine particuläre Substanz, sondern die Substanz im Partikulären und in den Unterschieden, welche an ihr sind, wahr; die Substanz setzt vermittelst der letzteren diesen Menschen unter einer bestimmten Art in Zahl und Vielheit. Wie hier bestimmte Accidentien der menschlichen Natur eine Vielfachheit derjenigen bewirken, welche individuelle Exemplare der Menschheit heissen, so bewirken gewisse Accidentien des thierischen Organismus eine Vielfachheit von Arten thierischer Organismen, be-

---

*) Wir lesen mit der Ausgabe v. 1584 *vanità*. Wagner (p. 287) hat *unità*. Lagarde, p. 285, 14.

stimmte Accidentien des lebenden Wesens eine Vielfachheit von Beseeltem und Lebendigem, gewisse Accidentien der Körperlichkeit eine Vielfachheit der Körperlichkeit, gewisse Accidentien der Subsistenz eine Vielfachheit der Substanz. Gerade so bewirken gewisse Accidentien des Seins eine Vielfachheit der Wesenheit, der Wahrheit, der Einheit, des Wesens, des Wahren, des Einen.

Viertens, merke dir die Hindeutungen und die Mittel zur Bekräftigung, vermittelst deren wir schliessen wollen, dass die Gegensätze in Einem zusammentreffen; und daraus wird zuletzt sich unschwer erweisen lassen, dass alle Dinge Eines sind. Denn jede Zahl, ebensowohl die grade wie die ungrade, sowohl die unendliche, wie die endliche, geht auf die Einheit zurück, welche in endlicher Reihe wiederholt die Zahl setzt, in unendlicher die Zahl negirt. Die Hindeutungen werde ich der Mathematik, die Mittel der Bekräftigung den andern ethischen und speculativen Doctrinen entnehmen. Also zunächst die Hindeutungen. Sagt mir: was ist der graden Linie unähnlicher als der Kreis? was dem Graden entgegengesetzter als das Krumme? Dennoch stimmen sie im Princip und im kleinsten Theile überein. Denn welcher Unterschied liesse sich — wie Cusanus, der Enthüller der schönsten Geheimnisse der Geometrie so vortrefflich bemerkt hat,[77]) — zwischen dem kleinsten Bogen und der kleinsten Sehne entdecken? Ferner im Grössten: welcher Unterschied liesse sich zwischen dem unendlichen Kreise und der graden Linie finden? Seht ihr nicht, wie der Kreis, je grösser er ist, sich um so mehr mit seinem Bogen der Gradlinigkeit nähert? Wer ist so blind, dass er nicht sähe,*) wie der Bogen, je grösser er wird, und je grösser der Kreis, dessen Theil er ist, um so mehr sich der graden Linie annähert, die durch die Tangente bezeichnet wird? Hier muss man doch sicher sagen und glauben, dass wie die Linie, je mehr ihre Grösse zunimmt, um so mehr sich der graden annähert, so auch die grösste von allen im Superlativ mehr als alle andern grade sein muss, so dass zuletzt die unendliche Grade sich als der unendliche

*) Die drei im Texte befindlichen Figuren haben wir bei der an sich klaren Betrachtung für entbehrlich gehalten. Das hat auch kleine Aenderungen im Texte selber bedingt.

Kreis erweist. Da seht ihr, dass nicht nur das Grösste und Kleinste in einem Sein zusammentreffen, wie wir öfter ausgeführt haben, sondern auch im Grössten und im Kleinsten die Gegensätze eins und ununterschieden werden. Vielleicht möchtest du ferner die endlichen Arten mit dem Dreieck vergleichen, weil alle endlichen Dinge am Begrenzt- und Eingeschlossensein des ersten Begrenzten und des ersten Eingeschlossenen nach einer gewissen Analogie theilnehmend gedacht werden, wie in allen Gattungen alle entsprechenden Prädikate ihren Rang und ihre Stellung vom ersten und grössten innerhalb derselben Gattung empfangen. Das Dreieck nun ist die erste Figur, die sich nicht mehr in eine andere noch einfachere Art von Figur auflösen lässt, während im Gegentheil das Viereck in Dreiecke aufgelöst wird. Es ist deshalb die Urform jedes endlichen und gestalteten Dinges. Du würdest aber finden, dass das Dreieck, wie es sich nicht in eine andere Figur auflösen lässt, sich auch nicht in solchen Dreiecken darstellen kann, in denen die Summe der drei Winkel grösser oder kleiner wäre, mögen sie auch sonst noch so verschieden, von noch so verschiedener Gestalt, dem Rauminhalt nach noch so gross oder noch so klein sein. Setze nun ein unendlich grosses Dreieck, — ich meine nicht auf reelle und absolute Weise; denn das Unendliche hat keine Gestalt, sondern unendlich meine ich in bloss hypothetischer Weise und soweit sich an einem Winkel das was wir zeigen wollen überhaupt zeigen lässt; — es wird keine grössere Winkelsumme haben, als das kleinste endliche Dreieck, nicht bloss keine grössere als die mittelgrossen oder ein anderes grösstes. Wenn wir nun die Vergleichung von Figuren und Figuren, ich meine von Dreiecken und Dreiecken bei Seite lassen, und Winkel gegen Winkel halten, so sind alle, so gross oder so klein sonst, dennoch gleich. Man sieht dies leicht, wo eine und dieselbe Linie die Diagonale mehrerer Quadrate von ungleicher Grösse ist. Nicht nur die rechten Winkel der Quadrate sind einander gleich, sondern auch alle spitzen, welche durch die Theilung vermittelst der Diagonale entstehen, welche doppelt so viele Dreiecke von lauter gleichen Winkeln erzeugt. Dies ist ein sehr fassliches Gleichnis dafür, wie die eine unendliche Substanz in allen Dingen ganz sein kann, obgleich in den einen auf endliche, in

den andern auf unendliche Weise, in diesen nach geringerem, in jenen nach grösserem Maassstab. Aber lass uns weiter sehen, wie in diesem Einen und Unendlichen die Gegensätze zusammenfallen. Der spitze und stumpfe Winkel sind solche Gegensätze; und doch siehst du sie aus einem untheilbaren und identischen Princip entstehen, d. h. aus einer Neigung des Perpendikels, welches sich mit einer andern Linie schneidet, gegen diese. Drehet sich das Perpendikel in der Ebene um den Punkt, in welchem es eine andere Linie schneidet, so bildet es jedesmal in einer und derselben Richtung in einem und demselben Punkte erst zwei einander durchaus gleiche rechte Winkel, dann einen spitzen und einen stumpfen Winkel von um so grösserem Unterschied, je grösser die Drehung wird; hat diese eine bestimmte Grösse erreicht, so tritt wieder die Indifferenz von Spitz und Stumpf ein, indem beide sich gleicherweise aufheben, weil sie in dem Vermögen einer und derselben Linie Eines sind. Und wie die Linien haben zusammenfallen und den Unterschied aufheben können, so kann sich die drehende Linie von der anderen auch wieder trennen und den Unterschied setzen, indem sie aus demselbigen einen und untheilbaren Princip die entgegengesetztesten Winkel erzeugt, nämlich den grössten spitzen und den grössten stumpfen bis zum kleinsten spitzen und kleinsten stumpfen und weiter bis zur Indifferenz des rechten Winkels und zu der Uebereinstimmung, welche in dem Zusammenfallen der Senkrechten mit der Wagerechten besteht.

Ich komme jetzt zu den Mitteln der Bekräftigung. Zunächst von den wirksamen Urqualitäten der körperlichen Natur. Wer wüsste nicht, dass das Princip der Wärme etwas untheilbares und darum von aller Wärme geschiedenes ist, weil das Princip keines von den abgeleiteten Dingen sein darf? Wenn dem so ist, wer kann etwas gegen die Behauptung einwenden, dass das Princip weder warm noch kalt, sondern eine Identität des Warmen und des Kalten ist? So ist denn ein Entgegengesetztes Princip des andern, und die Veränderungen bilden deshalb einen Kreislauf nur dadurch, dass es nur ein Substrat, ein Princip, ein Ziel, eine Fortentwickelung und eine Wiedervereinigung beider giebt. Das Minimum der Wärme und das Minimum der Kälte sind durchaus

eins und dasselbe; von der Grenze, wo das Maximum der Wärme liegt, entspringt das Princip der Bewegung zur Kälte hin. Daher ist es offenbar, dass zuweilen nicht nur die beiden Maxima in dem Widerstreit und die beiden Minima in der Uebereinstimmung, sondern auch das Maximum und das Minimum im Wechselspiel der Veränderung zusammentreffen.*) Deshalb pflegen die Aerzte nicht ohne Grund grade bei der vollkommensten Gesundheit besorgt zu sein; im höchsten Grade des Glücks sind vorsichtige Leute am bedenklichsten. Wer sähe nicht, dass das Princip des Vergehens und Entstehens nur eines ist? Ist nicht der letzte Rest des Zerstörten Princip des Erzeugten? Sagen wir nicht zugleich, wenn jenes aufgehoben, dies gesetzt ist: jenes war, dieses ist? Gewiss, wenn wir recht erwägen, sehen wir ein, dass Untergang nichts anderes als Entstehung und Entstehung nichts anderes als Untergang ist: Liebe ist eine Art des Hasses, Hass endlich ist eine Art der Liebe. Hass gegen das Widrige ist Liebe zum Zusagenden: die Liebe zu diesem ist der Hass gegen jenes. Der Substanz und Wurzel nach ist also Liebe und Hass, Freundschaft und Streit eins und dasselbe. Woher entnimmt der Arzt das Gegengift sicherer als aus dem Gifte? Was liefert besseren Theriak als die Viper? In den schlimmsten Giften die besten Heilkräfte. Wohnt nicht **ein** Vermögen zwei entgegengesetzten Gegenständen bei? Nun, woher glaubst du denn kommt dies, wenn nicht davon, dass das Princip des Seins ebenso eins ist, wie das Princip des Begreifens beider Gegenstände eines ist, und dass die Gegensätze ebenso an einem Substrat sind, wie sie von einem und demselben Sinne wahrgenommen werden? Nicht zu reden davon, dass das Kugelförmige auf dem Ebenen ruht, das Concave im Convexen weilt und liegt, das Zornige mit dem Geduldigen verbunden lebt, dem Hoffährtigsten am allermeisten der Demütige, dem Geizigen der Freigebige gefällt.

Zum Schluss also: wer die tiefsten Geheimnisse der Natur ergründen will, der sehe auf die Minima und Maxima am Entgegengetetzten und Widerstreitenden und

---

*) Wir lesen: *concorreno.* Die Ausgabe von 1584: *ocorreno.* Wagner (p. 291): *accorreno.* Lagarde p. 288,21.

fasse diese ins Auge. Es ist eine tiefe Magie, das Entgegengesetzte hervorlocken zu können,*) nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat. Aristoteles bei aller seiner Dürftigkeit hat wohl an etwas derartiges gedacht, als er die Privation, mit welcher eine bestimmte Anlage verbunden ist, als Urheberin, Erzeugerin und Mutter der Form setzte; aber freilich vermag er nicht das Ziel zu erreichen. Er hat es nicht erreichen können, weil er bei der Gattung, dem Unterschiede überhaupt, stehen blieb und wie angefesselt nicht weiter kam bis zur Art, dem conträren Gegensatz. Deshalb hat er das Ziel nicht erreicht, nicht einmal sein Augenmerk darauf gerichtet; deshalb hat er den ganzen Weg mit der einen Behauptung verfehlt, Gegensätze könnten nicht in Wirklichkeit an einem und demselben Substrat zusammentreffen.[78])

Pol. Sublim, seltsamlich und fürtrefflich habt ihr vom Ganzen, vom Maximo, vom Wesen, vom Principio, von dem Einen disseriret. Aber ich möchte euch von der Einheit nun auch die Unterschiede aufzeigen sehen; denn ich finde, dass geschrieben stehet: Es ist nicht gut, allein sein!**) Ueberdies empfinde ich auch grosse Angst, weil in meinem Geldbeutel und Geldsack nur ein verwitweter Groschen herberget.

Teo. Diejenige Einheit ist alles, die nicht entfaltet, nicht als etwas Vertheiltes und der Zahl nach Unterschiedenes, nicht in solcher Eigenthümlichkeit existirt, wie du es vielleicht verstehen würdest, sondern welche ein Umschliessendes und Umfangendes ist.

Pol. Ein Exemplum her! Denn die Wahrheit zu sagen, ich höre wohl, aber ich capire mit nichten.

Teo. So wie der Zehner auch eine Einheit, aber eine umschliessende ist, der Hunderter eben so sehr Einheit, aber eine noch mehr umschliessende, der Tausender eben so sehr Einheit ist, wie die andern, aber viel mehr enthaltend. Was ich euch hier in arithmetischem Gleichnis aufzeige, das musst du in höherem und abstracterem Sinne in allen Dingen verstehen. Das höchste Gut, der höchste Gegenstand des Begehrens, die höchste Vollkommenheit, die höchste Glückseligkeit besteht in der Einheit, welche alles in sich schliesst. Wir ergetzen uns an der Farbe, aber nicht so an einer entfalteten, welcher Art sie auch sei, sondern am meisten an einer solchen, welche alle Farben in sich schliesst. Wir erfreuen uns an dem Klange, nicht an einem besondern, sonderen an einem inhaltsvollen, welcher aus der Harmonie vieler Töne sich ergiebt. Wir freuen uns an einem sinnlich Wahrnehmbaren, aber zumeist an dem, welches alles sinnlich Wahrnehmbare in sich fasst; an einem Erkennbaren, welches alles Erkennbare, an einem Begreiflichen, welches alles Begreifliche umfasst, an einem Wesen, welches alles umschliesst, am meisten an dem einen, welches das All selber ist. So würdest du, Poliinnio, dich auch mehr freuen an der Einheit eines Edelsteines, der so kostbar wäre, dass er alles Gold der Erde aufwöge, als an der Vielheit der Tausende von Tausenden solcher Groschen wie die, von denen du einen in der Börse hast.

*) *saper trar,* wie die Ausg. v. 1584 hat. Wagner (p. 291) hat *saper* fortgelassen.

**) 1. Buch Mos. 2, 18.

Pol. Excellent!

Gerv. Nun bin ich also ein Gelehrter. Denn wie der, der das Eine nicht versteht, nichts versteht, so versteht der alles, wer wahrhaft das Eine versteht; und wer sich der Erkenntnis des Einen mehr annähert, kommt auch der Erkenntnis von allem näher.

Dic. So gehe ich, wenn ich's recht verstanden habe, durch die Auseinandersetzungen des Teofilo, des treuen Berichterstatters über die Lehre des Philosophen von Nola, wesentlich bereichert von dannen.

Teo. Gelobt seien die Götter, und gepriesen von allem was da lebet sei das Unendliche, das Einfachste, Einheitlichste, Erhabenste und Absoluteste: Ursache, Princip und Eines!

Anmerkungen des Uebersetzers.

1. (S. XXI.) Wir theilen die 5 dem Dialog *De la causa, principio et uno* vorangehenden Gedichte, von denen die ersten drei im Original lateinisch, die folgenden italienisch abgefasst sind, in metrischer Uebersetzung mit, um nach Kräften von Bruno's dichterischer Begabung eine Probe zu geben. In der That ist Bruno als Dichter von hoher Vorzüglichkeit; wenigstens ist er es in den zahlreichen italienischen Gedichten, meistens Sonetten, welche seinen Schriften voranstehen oder in dieselben eingereiht sind; die weit überwiegende Anzahl derselben, nämlich 74, bildet den Grundtext der Schrift *De gli eroici furori.* Eine meist gelungene Uebersetzung von 40 dieser Gedichte hat Matthias Koch geliefert (Stolp, 1870. Gymn. Progr. 4⁰). Italiener urtheilen, dass Bruno's italienische Gedichte wohl dem Inhalte nach tief und geistvoll, aber der Form nach hart und ungefeilt sind, wie auch seine italienische Prosa bei allem Reichtum an geistvollen Wendungen, an Witz und Beredsamkeit etwas nachlässiges, schleppendes und schwülstiges hat, wohl zumeist weil Bruno bei der Schnelligkeit, mit der er niederschrieb oder dictirte, es an Feile und Sorgfalt wohl musste fehlen lassen. Die lateinischen Lehrgedichte aus dem Jahre 1591 beweisen wohl eine grosse Leichtigkeit der Versification; aber der eigentlich poëtische Ton wird in diesen dem Lucrez nachgedichteten Versen vermisst, und weder in Hinsicht auf Sprachgebrauch noch auf Quantität der Silben oder Metrum hat Bruno nach vollkommener Correctheit gestrebt. — Uebrigens stellt Bruno Dichtung und Philosophie in innige Beziehung. In der *Recens et completa ars reminiscendi (Opp. latina ed.* Gfrörer *p.* 529) heisst es: „Der erste und hauptsächlichste Maler ist die Lebhaftigkeit der Phantasie, der erste und hauptsächlichste Dichter ist die mit dem Triebe der Gedankentiefe gleich ursprüngliche oder ihm neu hinzutretende Begeisterung, durch deren

göttlichen oder dem Göttlichen verwandten Anhauch sie sich getrieben fühlen, das Gedachte angemessen darzustellen. Sie bildet für beides das nächste Princip. Deshalb sind die Philosophen in gewissem Sinne Maler, die Dichter Maler und Philosophen, die Maler Philosophen und Dichter; wahre Dichter, Maler, Philosophen lieben sich und bewundern sich wechselseitig. Der ist kein Philosoph, der nicht dichtet und malt. Daher sagt man nicht ohne Grund: Verstehen heisst Phantasiegestalten schauen, und Verständnis ist Phantasie oder nicht ohne selbige. Der ist kein Maler, der nicht in gewissem Sinne dichtet und denkt, und ohne eine gewisses Denken und Malen ist niemand ein Dichter.“ — Für das Verständnis der Eigenthümlichkeit Bruno's ist diese Anschauung nicht ohne Wichtigkeit. In exacter Forschung sah er nicht seine Aufgabe; nicht Thatsachen wollte er durch nüchternen Verstandesgebrauch feststellen: sondern in Wesen und Kern der Dinge wollte er sich durch anschauende Phantasie versetzen, vermittelst der intellectuellen Anschauung, die schon sein Meister Nicolaus Cusanus als Organ der höchsten Erkenntnis bezeichnet hatte und der wir dann bei Schelling wieder begegnen, welcher in Bruno den Ahnherrn der Identitätsphilosophie hochgehalten hat. (Vgl. Schelling, Bruno od. üb. das göttl. u. natürl. Princip der Dinge. 1802. Werke, 1. Abthl. IV. Bd. p. 310, 328—332). — Besonders den Reichthum der erhabenen Gefühlsanregungen und Willensantriebe, die Bruno seiner Lehre verdankt, legt er in seinen Gedichten dar; seine Philosophie ist aber wesentlich auf dies Ziel gerichtel, den niederen Trieb und die Furcht vor dem Tode zu vernichten und die Seele mit edler Begeisterung zu erfüllen. Es ist kein rein theoretisches Interesse, das ihn leitet. So sehr dieser Umstand sein wissenschaftliches Denken beeinträchtigt, so sehr fördert es das Interesse an seiner gesamten persönlichen Eigentümlichkeit. — Bruno's Ansichten von Kunst und Schönheit sind im wesentlichen auf Plotin begründet. Alle Schönheit, lehrt er, besteht in der Form; alle Form aber ist ein Product der Seele (Opp. it. I. p. 239. — S. ob. S. 35). Alle nicht blos thierische Liebe hat zum Gegenstande die Gottheit und richtet sich auf die göttliche Schönheit, welche sich zuerst den Seelen mitteilt und aus ihnen zurückstrahlt,

und von ihnen aus oder besser vermittelst ihrer sich den Körpern mittheilt. Der wohl geleitete Affect liebt also die körperliche Schönheit nur als Ausdruck der geistigen. Was die Gestalt liebenswert macht, ist eine gewisse Geistigkeit, die in ihr erscheint, und nicht in Grösse oder Kleinheit, Formen oder Farben, sondern in einer gewissen Harmonie und im Zusammenklang von Gliedern und Farben besteht. Die körperliche Schönheit ist vergänglich und zufällig; sie stammt aus der der Seele. Aber über die Schönheit der Seele muss man sich zur höchsten Vernunft erheben, die allein durch sich selber schön und gut ist. (Opp. it. II, p. 332, 359.) — Von dem Künstler lehrt Bruno, dass das Genie nicht von der Regel abhängt, sondern selber erst die Regel giebt. Jeder wahre Dichter erzeugt sich seine eigenen Formen, und die Regel, nach welcher der eine verfährt, gilt nicht auch für den anderen. (Opp. it. II, p. 314 sqq.)

2. (S. XXIII.) Die Liebe, die Bruno preist, ist die Begeisterung für das Ideale und der Zug zu inniger Vereinigung mit demselben. So ist ihm der Philosophirende der Liebende, von heroischer Verzückung Ergriffene, die Liebe eine Art von Ekstase. Die Anlehnung an Plato (Phaedrus, 249—251, Sympos. 203 ff.) und Plotin (Enn. III, 5) liegt auf der Hand. Auch Dante im Convito nennt das Philosophiren ein begeistertes Lieben (III, 13). Die Liebe zum Sinnlichen, zum Schönen in der wahrnehmbaren Welt ist nach Bruno nur ein Reiz zu jener ächten höheren Liebe; diese wird durch das Auge, die sinnliche Wahrnehmung, nur erregt. Der Verzückte erhebt sich, nachdem er den Anblick der göttlichen Schönheit und Güte geschaut hat, auf den Flügeln der Vernunft und des vernünftigen Willens zur Gottheit und lässt seine frühere niedere Existenzform dahinten. Mit heroischer Gesinnung trotzt er dem Tode, dem Schicksal, der Meinung der Menschen, entsagt er dem Sinnlichen und Gemeinen und begehrt nur die Vereinigung mit dem Geliebten. (Opp. it. II. 339 ff, 387 ff.) — Alle Liebe stammt aus dem Sehen, die intellectuelle aus dem intellectuellen, die sinnliche aus dem sinnlichen Sehen; und deshalb weil im Sehen sich das Gute und Schöne offenbart, so begehren wir das Sehen. (Opp. it. II, p. 345.) Denn das Gesicht ist der

ideellste aller Sinne (l. c. p. 397). — Dem Bruno erscheint Amor deshalb als Mann, weil er den standhaften Trieb eines männlichen Geistes darstellt; als der wahrhaft Wissende und Einsichtsvolle, weil er der Seele alles Gute und Wahre offenbart. (Vgl. Opp. it. II, p. 320.)

3. (S. 1.) Den ersten Dialog nennt Bruno in der Widmungsschrift eine „Apologie oder dergleichen etwas für die fünf Dialoge, das ‚Aschermittwochsgastmahl‘ betitelt.“ Philosophischen Inhalt hat dieser erste Dialog nicht, und zu dem eigentlichen Gegenstande der Schrift „*De la causa*“ hat er keine Beziehung. Indessen sind manche Partien für Bruno's ganze Sinnesart und insbesondere für seine Stellung zum wissenschaftlichen Getriebe seiner Zeit charakteristisch; die Auswüchse seiner rhetorischen Manier haben wir (S. 21) an einer Stelle etwas verkürzt. — Mit dem Namen Filoteo, in den folgenden Dialogen Teofilo, Gottesfreund, bezeichnet hier und anderwärts *(Cena, De l'infinito)* Bruno sich selber, wie es nach seinem Vorgange auch Leibniz in den *Nouveaux essais sur l'entendement humain* thut. — Zum Eingang ist zu vergleichen Plato Republic. VII, p. 514—518.

4. (S. 2.) Hyginus, Poëtic. Astronomic. XXIII, wo er vom Sternbild des Krebses spricht, berichtet: „Man erzählt auch noch eine andere Geschichte von den Eseln. Nach Eratosthenes sollen, als Jupiter nach der Kriegserklärung an die Giganten zu der Bekämpfung der letzteren alle Götter zusammenrief, Bacchus, Vulcan, die Satyrn und Silenen auf Eseln reitend gekommen sein. Als diese nun nicht mehr weit von den Feinden entfernt waren, hätten sich die Esel gefürchtet und so jeder für sich ein grosses und von den Giganten noch nie gehörtes Geschrei erhoben, so dass alle Feinde vor Schrecken sich zur Flucht gewandt hätten und so besiegt worden sein.“ Vergl. (Pseudo)-Eratosthenes, Katasterism. 11.

5. (S. 3.) Die Schrift, welche dem Bruno solche allgemeine Anfeindung zuzog, das „Aschermittwochsgastmahl“, hat ihren Namen davon, dass sie die bei einem Gastmahl im Hause des Sir Fulke Grevile, (s. ob. S. XII) am Aschermittwoch 1584 gehaltene Disputation wiedergiebt, bei welcher Bruno die Lehre des Copernicus von

der Bewegung der Erde vertheidigte. Zugleich aber enthält die Schrift die bittersten Ausfälle auf englische Zustände, auf die Stadt London und ihre Bewohner, die Unbildung des Volkes, die Rohheit und Unwissenheit der Gelehrten, insbesondere auf die Universität Oxford und die dort herrschende scholastische Lehrweise. Bruno wollte sich auf diese Weise dafür rächen, dass seinen Vorlesungen in Oxford ein vorzeitiges Ende gemacht war. Es ist allerdings etwas stark, wenn der unbesonnene Mann in seiner Freimüthigkeit so weit geht, dass er in England wohnend die Engländer als Barbaren bezeichnet und selbst ihre Sprache verachtet, stolz darauf, dass er unter einem glücklicheren Himmel geboren sei. (Opp. ital. ed. Wagner, I, p. 179. 138 ff. 145 ff. 151 ff. 183.) Kein Wunder, dass er, dessen Lehre an sich den allergrössten Anstoss gab, nun sich auch die bittersten persönlichen Feindschaften zuzog. In der vorher (Anm. 3) erwähnten Widmungszuschrift rühmt er den Herrn von Castelnau als den ihm durch die Vorsehung gewährten Schutz in den ungerechten Angriffen, die er erdulde und die er dem Neid der Ignoranten, dem Hochmuth der Sophisten, der Lästersucht der Uebelwollenden u. s. w. zuschreibt. Und in der Widmung vor der Schrift *De l'infinito* beklagt er sich, dass nicht weniger als alle ihm feindlich gesinnt seien. In der That ist es gewiss auch die unzeitige Freimüthigkeit, die leidenschaftliche Heftigkeit und Unvorsichtigkeit des reich begabten Mannes, die nicht bloss in England, sondern auch in Deutschland und wahrscheinlich auch in Frankreich eine reichere und dauernde Wirksamkeit ihm unmöglich gemacht hat. — Die nachher Genannten, Smith, Prudenzio, Frulla sind Mitunterredner in dem bezeichneten Gespräch. (Vgl. Note 7.)

6. (S. 15.) Die Universität Oxford gehörte im Mittelalter zu den allerbedeutendsten und einflussreichsten. Matthäus Paris nennt sie die zweite Schule der Christenheit nächst Paris. Die grossen Gelehrten, auf die als dereinstige Zierden von Oxford Bruno hindeutet, sind wohl Robert Pullein († 1150), Robert Greathead († 1253), Johannes Duns Scotus († 1308), Thomas Bradwardyne († 1349); Bruno möchte vielleicht auch John Wikliffe († 1384) dahin gerechnet haben. An der Ausbildung der Scholastik im Mittelalter hat England überhaupt einen hervorragenden Antheil genommen. Wenn auch Johannes Erigena wahrscheinlich aus Irland stammt und die Nachricht, dass er in Oxford Aristotelische Logik vorgetragen habe, durchaus unwahrscheinlich ist, so stehen doch Anselm, ein Piemontese von Geburt, aber 1093—1109 Erzbischof von Canterbury, Johannes v. Salisbury († 1180 als Bischof von Chartres), Alexander v. Hales († 1245), Roger Baco († 1294), Wilhelm v. Occam († 1347), an der Spitze ganzer Entwicklungsreihen oder sind sonst Denker von verhältnissmässiger Selbstständigkeit. Diese grade ist es, die Bruno bei seinen Zeitgenossen am allermeisten vermisst; darum stehen ihm die Früheren, so pedantisch und unfruchtbar auch ihr Philosophiren war, noch immer um vieles höher, als die, die nur die Gedanken anderer wiederholen oder es bei schönen Worten bewenden lassen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts herrschte in England, soweit das theologische Interesse nicht alle metaphysischen Interessen überwog, ein intoleranter und exclusiver Aristotelismus in der seit dem 14. Jahrhundert gewöhnlichen nominalistischen Auffassung, und insbesondere blühte noch die in Italien schon seit der Gegenreformation ziemlich überwundene ciceronianische Schönrednerei, die allen wissenschaftlichen Trieb unterdrückte. Erst Männer wie Gilbert, Lord Bacon, Harvey gaben der eigentlichen Forschung einen neuen Anstoss. — Die beiden im folgenden genannten Männer, Tobias Matthew und Martin Culpeper, lehrten in Oxford; jener ist der nachherige Erzbischof von York.

7. (S. 18.) Prudenzio und Frulla sind Mitunterredner in dem Aschermittwochsmahl. Prudenzio ist der in lateinischen Brocken redende, eingebildete und unwissende Pedant, der auf die Alten in allen Stücken schwört — denn im Alterthum besteht die Weisheit (Opp. it. I, p. 132) — und besonders Tullium Ciceronem, den grossen Arpinaten, hochhält, („Marcitulliana eleganza“, Candelajo Act I, Sc. 5) dabei aber auch mit „unser Aristoteles“, „unser Plato“ um sich wirft, ohne von ihren Ansichten das Mindeste gründlich verstehen zu können. Dieser mit grammatischen und rhetorischen Quisquilien hochmüthig sich brüstende Pedant bildet bei Bruno eine stehende Figur; in dem

Dialog De la causa ist es Poliinnio, der dieselbe Rolle spielt. Frulla ist der witzige weltmännische Dilettant, der mit gesundem Mutterwitz die Nichtigkeit des Pedanten durchschaut, denselben verspottet und das Gespräch theils mit seinen Spässen belebt, theils auch mit Bemerkungen, die einem frischen Sinn und gesunder Auffassung ohne mühsame Erudition entspringen, bereichert; im Dialog De la causa entspricht ihm Gervasio.

8. (S. 19.) Vergil, Aen. VI, 432.
Quaesitor Minos urnam movet; ille silentum
Conciliumque vocat vitasque et crimina discit.
(Minos führt das Gericht; er loost die Richter und ladet Alle die Schatten herbei und erkundet Leben und Fehle.)

9. (S. 19.) Ambrogio Calepino (1435—1511) ist der Verfasser eines berühmten Wörterbuchs, das zuerst 1502 erschien und seitdem öfter wieder aufgelegt, für immer mehr Sprachen bearbeitet worden ist und eine Hauptquelle der Wortgelehrsamkeit bildete. Der Name Calepino ging dann in sprichwörtlichen Gebrauch über auch ausserhalb Italiens. — *Cornucopiae sive commentaria linguae latinae* ist der Titel eines berühmten und vielbenutzten Werkes des Nicolao Perotti (1430—1480), Erzbischofs von Manfredonia. Das Werk, der Hauptsache nach ein Commentar zum Martial mit allerlei Beiträgen zu Grammatik und Lexicographie, erschien nach dem Tode des Verfassers 1489 und war eine beliebte Fundstätte humanistisch-rhetorischer Concetti. — Marius Nizolius (1498—1575) ist der Verfasser des Thesaurus Ciceronianus, der in ähnlichem Ansehen stand. Bruno ereifert sich öfter gegen ihn als ein Haupt der nur auf schön gedrechselten Phrasen erpichten, nicht auf die Sachen und deren Erforschung gerichteten Schönredner, Grammatiker und Philologen *(De minim. p. 98).*

10. (S. 27.) Die hier bezeichnete Beschränkung seiner Untersuchung auf das dem menschlichen Verstande Zugängliche ist keineswegs blosse Behutsamkeit und Vorsicht, — diese lag dem Autor sehr fern, — sondern ist für seine ganze Stellung charakteristisch. Er will neben der Philosophie die Theologie gelten lassen, indem er die Offenbarung als eine Quelle sonst unerkennbarer Wahrheiten anerkennt. Die Scheidung zwischen Theologie und Philosophie, wonach man in dieser consequent weiterging, ohne das Dogma angreifen zu wollen, selbst wenn man ihm widersprach, war in Italien die gewöhnliche; formell erkannte man das Dogma als das Höhere und Gültige an, dem man sich beugen müsse, aber in der philosophischen Untersuchung liess man sich dadurch nicht stören. Bruno ist zwar der Ueberzeugung, Gott täusche nicht und werde nicht getäuscht; er sei ohne Neid, das höchste Gut und die Wahrheit und Güte selber; was er lehre, sei als wahr, was er vorschreibe, als gut gläubig anzunehmen. Aber Gott ist auch der Urheber der Natur, der Sinne und aller Gewissheit; und weil die Wahrheit nicht der Wahrheit, die Güte der Güte nicht widersprechen kann, so kann die Offenbarung Gottes in der Natur, die seine Hand und sein Werkzeug ist, irgend einer andern Offenbarung nicht widersprechen (Opp. lat. II, p. 494ff.). Indes die Scheidung zwischen der Offenbarungs- und philosophischen Erkenntnis hält er in allem Ernste fest, und das schlechthin Transscendente mit der Vernunft ermessen zu wollen, erscheint ihm als sträfliche Verwegenheit und Lästerung (ebd. p. 493. Opp. it. II, 228. 380. 26. 292). Dem Urtheil der Masse sich zu unterwerfen hält er für schimpflich, wo es darauf ankommt, aus eigener Einsicht und Forschung sich ein Urtheil zu bilden; aber in politischen und religiösen Dingen ist die einmüthige Stimme des Volkes für die Stimme Gottes zu halten (Opp. lat. p. 12). Darum muss man auch der Schrift glauben, aber nur soweit ihre Autorität anerkannt sein will; Physik lehrt sie nicht, sondern offenbart uur Moralisches und enthält eine Heilslehre; die Meinung über die Natur lässt sie deshalb frei (Opp. it. I, 172 ff. De immenso p. 332). Gott selber ist unbegreiflich (Opp. it. II, 426. De minimo p. 74); aber dass eine oberste göttliche persönliche Vernunft die Welt regiert und belebt, ist dem Bruno nie ein Gegenstand des Zweifels gewesen. Zuweilen wagt er auch von Gott eine Aussage zu machen: er nennt ihn *efficiens ille (quocunque appelletur nomine) universalis* (De immenso p. 151); er fasst ihn als den Unendlichen der im Endlichen überall gegenwärtig, nicht über noch ausserhalb desselben ist, als das Eine, was überall ganz ist als Monas der Monaden, Substanz der Substanzen, Wesen der Wesen, den einen

alles erfüllenden Geist (De universo p. 648. De maximo p. 253. De minimo p. 10. 17. 74), Vom Standpunkte des Universums angesehen giebt es daher überhaupt kein Uebel. In Gott ist Vermögen, That, Wirkung eines und dasselbe; wie er und seine Güte unendlich und neidlos ist, so hat er eine Unendlichkeit des Guten hervorgebracht (Opp. it. II, 24 ff.). Gott steht über der Natur und der Weltseele als die Seele der Seelen; er ist den Dingen innerlicher als sie sich selbst sind, der Ort aller Dinge (ebd. p. 29. 18). Das Beich Gottes ist in uns; die Gottheit wohnt in uns vermöge der geläuterten Vernunft und des Willens; Gott ist uns nahe, näher als wir uns selbst sind, und eben so ist er in allen Himmelskörpern (ebd. p. 341. 368. 387. Opp. lat. p. 473), Durch die Natur strömt Gott in die Vernunft, die Vernunft wird mittelst der Natur zu Gott emporgezogen, der die Liebe, das Wirkende, die Klarheit, das Licht selber ist. Gott, die alles durchdringende Vernunft, die zugleich über allem ist, befiehlt und ordnet, die Natur vollzieht und leistet (De minimo 7). — Es ist die Ausdrucksweise der Neuplatoniker und der mittelalterlichen Mystiker. Auch die „Synteresis", die oberste praktische Vernunft, die Gottes Stimme in uns ist, findet sich bei Bruno (Opp. it. II, p. 368). Eine zusammenhängende Lehre von Gott trägt er in der Weise der Theologia negativa vor (Opp. lat. p. 473—495). Am nächsten steht er dem Nicolaus von Cusa. Auch bei diesem ist das Was der Dinge, das die Wahrheit des Seienden ist, in seiner Reinheit unerreichbar; Gott ist nur sich selbst bekannt; die „Wissenschaft des Nichtwissens" ergiebt den Glauben (*De docta ignorantia* I, 3; 26.).

11. (S. 27.) Im Timaeus des Plato redet Zeus die Götter, die immer sichtbaren, die Gestirne, und die nur nach ihrem Willen erscheinenden, die Götter des Volksglaubens, folgendermaassen an (p. 41 A. ff.): „Alles Verbundene ist auch wieder lösbar. Doch was schön gefügt ist und sich wohl verhält, könnte nur Bosheit lösen wollen. Deshalb seid ihr zwar, weil entstanden, nicht unsterblich, noch schlechthin unzerstörbar. Doch werdet ihr nicht zerstört werden noch dem Todesloose verfallen, da mein Wille für euer Bestehen ein stärkeres und festeres Band bildet, als alle jene, durch die ihr bei eurem Entstehen

verbunden wurdet". — Es kommt hier dem Bruno darauf an, die Transscendenz Gottes über alle Dinge der Natur, auch über die herrlichsten seiner Werke, die Gestirne, zu betonen. Deshalb leitet er mit Plato das ewige Bestehen derselben nicht aus ihrem eigenen inneren Leben und ihrer göttlichen Wesenheit, sondern aus der Kraft Gottes ab, der sie geschaffen hat und erhält. Nicht immer tritt das Streben Bruno's, Gott als den Urheber von der Natur als seinem Werke im Begriffe zu scheiden, so deutlich hervor; aber es wäre sehr verkehrt, ihm schlechtweg eine mit Bewusstsein und Absicht geübte und nur künstlich verdeckte pantheistische Vermischung Gottes und der Welt zuzuschreiben. Darin ist Bruno ganz Platoniker, dass er die Vortrefflichkeit, Beseeltheit und Vernünftigkeit der Welt aus der neidlosen Güte des schöpferischen Gottes ableitet (Plat. Tim. p. 29—30), die sich mitteilen und das Geschaffene sich ähnlich gestalten will. Für Bruno ist aber die Eigenthümlichkeit wesentlich, dass er dem Aristoteles gegenüber, der die Welt als räumlich begrenzt betrachtet, die Unendlichkeit der Welt und eine unendliche Anzahl von Weltkörpern behauptet, weil der unendliche und unendlich gute Gott sich nur in einer unendlichen Schöpfung zu offenbaren vermag. Darüber insbesondere handelt seine Schrift: *De l'infinito universo e mondi,* 1584 (Opp. it. II. p. 1—104). — Bruno's Interesse haftet auf dem Gebiete der Naturwissenschaft wesentlich an den astronomischen Begriffen, und hier ist er epochemachend durch seine Vertheidigung des Copernicus, aus dessen Lehre er zuerst die Consequenzen zieht, die für die ganze moderne Weltanschauung entscheidend geworden sind, und durch seinen Kampf gegen die aristotelischen Ansichten vom Himmelsgebäude. So steht auch an unserer Stelle die Astronomie für Naturwissenschaft überhaupt; in der That sind ja auch die Entdeckungen und Forschungen, die die neuere Wissenschaft von der Natu repochemachend eingeleitet haben, astronomische gewesen, und die Behandlung von Problemen der himmlichen Mechanik hat den Ursprung der neueren Physik gebildet.

12. (S. 27.) Die Art wie Bruno sich das Problem stellt, das er behandeln will, zeigt deutlich seine Stellung im Fortgange der Wissenschaft an. In ihm lebt schon

der Geist der neueren Zeiten, aber verhüllt; er arbeitet noch in alter Weise mit den gebräuchlichen Methoden und den in der Scholastik herkömmlichen Begriffen, wie Materie und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit, Princip und Ursache. An den überlieferten Vorstellungen zu zweifeln und nur der klaren Erkenntnis zu vertrauen, räth er wie die damaligen Gegner der herrschenden Vorstellungsweise insgesammt (z. B. Opp. it. II, p. 84); aber den sichern Ausgangspunkt in der Selbstgewissheit zu finden, was des Descartes entscheidende That war, davon ist er weit entfernt, und ebensowenig hat er etwa die Erfahrung, wenn er sie auch hier und da preist, zum Princip des Wissens gemacht, wie Bacon. Wenn er daher dem Aristoteles oder der zu seiner Zeit herrschenden Auffassung desselben widerspricht, so geschieht dies meistentheils so, dass er die Grundanschauungen, wie die Teleologie, stehen lässt, die Gültigkeit der wesentlichsten Begriffe nicht anzweifelt, und nur im einzelnen erweitert oder einschränkt, freilich aber auch so, dass seine geniale Natur fast in der Form der Ahnung vielen Trieben des neueren Denkens gerecht wird und dadurch späteren, auf soliderer Basis errichteten Systemen vorarbeitet.

13. (S. 28.) Den Worten Princip und Ursache entsprechen bei Aristoteles ἀρχή und αἰτία; aber Arist. verzichtet ausdrücklich, wo er den Gebrauch der beiden Wörter angiebt, auf eine feste Unterscheidung ihrer Bedeutung. „Eben so vielfach (wie ἀρχή) wird auch τὰ αἴτια gebraucht. Denn alle αἴτια sind auch ἀρχαί“ (Metaph. V, 1. 1013 a 16). Indessen beweist schon die Thatsache, dass ἀρχή und αἴτιον getrennt behandelt wird, dass diese Synonymie nur eine ungefähre ist. Verschieden erscheinen die beiden Ausdrücke z. B. Metaph. IV, 2. 1003b 18 u. 24. Anderswo wird ἀρχή und στοιχεῖον, Princip und Element, unterschieden, beides aber dem Begriff αἴτια untergeordnet (Metaph. XII, 4. 1070 b 22). Mit ἀρχή bezeichnet Arist. eigentlich die Ursache, die jedesmal in ihrer Reihe die erste nicht weiter abzuleitende ist (De gen. et corr. I, 7. 324 a 27), und das gilt für den Grund des Seins wie des Werdens und des Erkennens; diese ἀρχαί sind aber theils innere, theils äussere (Metaph. V, 1. 1013 a 19). — An diese letztere Unterscheidung knüpft

Bruno an. Denn was er Princip nennt, ist die immanente Ursache im Gegensatze zur transeunten, ein Unterschied, der dann später bei Spinoza zu entscheidender Bedeutung gelangt. Ueberweg (Grundriss der Gesch. der Philos., 3. Aufl. III, S. 81) macht darauf aufmerksam, dass schon bei Petrus Hispanus (Papst Johann XXI, † 1277) und anderen eine *causa materialis permanens* und *transiens* unterschieden wird. — Bruno's Unterscheidung von Princip und Ursache, die im wesentlichen gleichlautend auch in der *Summa termin. metaphysic.* (Opp. lat. p. 425) vorgetragen wird, ist keineswegs eine durchaus klare, wie schon die innere Verschiedenartigkeit der für den Begriff Princip beigebrachten Beispiele beweist. Als Merkmale dessen was Princip heissen soll, werden angegeben: zeitliche Priorität, — diese aber kommt auch der Ursache zu; — höherer Werth, — man kann aber schwerlich dem Punkt einen höheren Werth als der Linie, dem Moment einen höheren als der Bewegung, den Vordersätzen einen höheren als dem Schlusssatz, dem Element einen höheren als der Zusammensetzung zuschreiben —; und Immanenz des Princips in dem Verursachten. Nur dieses letztere Merkmal könnte als wesentlich unterscheidendes gelten. Danach würde denn das Princip im Gegensatze zur bewirkenden und Zweckursache so genannt sein; die Unklarheit über den Grundbegriff des Princips, indem Fremdartiges wie die Werthbestimmung hinein gezogen wird, trübt auch den Fortgang der Untersuchung. — Bruno's Interesse bei der Aufstellung des Unterschiedes besteht darin, dass er alle Bewegung und Wirksamkeit in der Natur auf ein inneres Leben derselben als auf seine letzte Ursache zurückführen und allen mechanischen Zusammenhang der Ursachen nur als eine Erscheinungsform dieses inneren Lebens darstellen möchte. Gerade dadurch steht er zu der neueren Naturwissenschaft in strictem Gegensatz. Denn aller Fortschritt auf diesem Gebiete seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts, seit Galilei und Descartes, beruht darauf, dass man mit dem Begriff des Mechanismus Ernst gemacht und alle Erscheinungen der Natur auf mechanische Bewegung zurückzuführen gesucht hat. Bruno's direct entgegengesetzte Richtung hat ihren Werth als Ergänzung der darin gegebenen Einseitigkeit und als Hindeutung auf das weitere Ziel, eine innere Harmonie

aller Erscheinungen zu erkennen. Darum ist Bruno immer von denen hochgeschätzt worden, die den reinen Mechanismus nicht für ausreichend hielten, um die Thatsache des allgemeinen Lebens und die innere Einheit des Universums zu erklären. Vgl. Opp. lat. p. 28. „Die Natur ist eine ewige untheilbare Wesenheit, das Werkzeug göttlicher Vorsehung, welches vermittelst der ihm eingepflanzten Weisheit wirkt, alles zweckmässig betreibt, aber ohne Vorstellung und Ueberlegung, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitend sich selbst verwirklicht, indem sie die Welt verwirklicht, unermüdlich, frei vom Zufall nach bestimmten samenartigen Weisen bestimmte Formen mit Nothwendigkeit überall entfaltet, vielfältiger Weise, einfältiger Ordnung, selber eine lebendige Kunst, ein Vermögen der intellectuellen Seele, nicht einen fremden, sondern ihr eigenen Stoff, nicht äusserlich, sondern innerlich, nicht nach freier Wahl, sondern ihrem Wesen gemäss ewig gestaltend.“

14. (S. 51.) Wenn Bruno seine Hypothese von der Weltseele als der allgemeinen wirkenden Ursache in der Natur auf Empedokles zurückführt, so hat er dabei mehr die im Mittelalter umlaufenden, auf den Namen des Empedokles untergeschobenen Schriften im Sinne, die wesentlich neuplatonische Lehren mit einigen nach der ächten Ueberlieferung, besonders bei Aristoteles, dem Empedokles eigenthümlichen verbrämt enthalten. Man vgl. darüber S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris 1859. p. 241 ff., der nach Shahrestâni eine Darstellung der in jenen Schriften enthaltenen Lehre giebt. Danach hat Gott, der Schöpfer, das reine Sein, Wahrheit und Güte, zuerst die Urmaterie geschaffen, sodann vermittelst dieser den Intellekt, und vermittelst dieser beiden die Seele. Dies sind die einfachen Dinge, aus denen die anderen zusammengesetzt sind. Die Materie ist zusammengesetzt aus Liebe und Streit; sie brachte aus ihrem Reichthum in dem Intellect die intelligibeln Formen hervor; der Intellect erzeugte in der Seele wieder, was er von der Materie empfangen hatte; die Weltseele theilte ihrerseits das Empfangene der Natur mit. Die Einzelseelen sind Theile der Weltseele, die Natur die Wirkung der letzteren. Die Eigenschaft der Weltseele ist die Liebe; denn indem

sie die Schönheit und den Glanz des Intellects betrachtete, liebte sie ihn und suchte sich mit ihm zu vereinigen. Die Eigenschaft der Natur ist der Streit. Sie lehnte sich mit den Einzelseelen gegen die Seele auf, da sandte ihr die Weltseele einen Theil von sich, der ihr wieder den Trieb zur ursprünglichen lauteren Welt einflösste. — Solchen Träumereien gegenüber hat die Lehre Bruno's allerdings den Vorzug grösserer Klarheit. Uebrigens hat auch der ächte Empedokles gelehrt, dass Alles Verstand und Theil an der Vernunft hat (πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν), und nach Aristoteles' Bericht soll er auch die Elemente als beseelt und die Seele als aus allen Elementen zusammengesetzt gedacht haben (Arist. De anima I. 2. 404 b 8). Indessen ist es zweifelhaft, ob Empedokles überhaupt eine vom Körper verschiedene Seele angenommen und nicht vielmehr was wir der Seele zuschreiben, aus der stofflichen Zusammensetzung des Körpers erklärt habe. (Vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen. Bd. I. 2. Aufl. Tübing. 1856. S. 543.)

15. (S. 29.) Wie bei seinen Aussagen über die Lehre des Empedokles, so hat Bruno auch bei denen über die Lehre der Pythagoreer nicht die echte Ueberlieferung im Auge, sondern die neupythagoreische Literatur, die seit dem letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung üppig wucherte und um den Pythagoras zu verherrlichen demselben Ansichten zuschrieb, die auf dem Grunde platonischer, aristotelischer und noch späterer Speculationen erwachsen waren. Dem Pythagoreer Philolaus (einem Zeitgenossen des Sokrates) schreibt Stobaeus (Eclog. I, 420) die Lehre zu: die Weltseele umfasse das Ganze der Welt und bewirke durch ihre unablässige Bewegung alle Veränderung in der Welt. Bei Vergil (Aen. VI, 726) heisst es:

totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Mens ist hier die Weltseele, das Universum *(magnum corpus)* ist ihr gegliederter Leib *(artus)*. Stoisches und Platonisches mischend lässt Vergil den Anchises seinem Sohne Aeneas, dem er als Führer in der Unterwelt dient, die Lehre vortragen: alles Leben fliesse aus der die Welt durchdringenden vernünftigen Seele. Der Weltseele wird eine feurige und ätherische Natur zugeschrieben (ebd. 730),

an der auch die Samen des Lebendigen Theil haben. So wird auch Georgica IV, 219 auf Anlass der Instincte der Bienen die Meinung ausgeführt: die Bienen haben an der Weltseele Theil, die als ätherischer Hauch die Welt durchdringt. Aus ihr zieht alles Lebendige das Leben, in sie kehrt alles Lebendige wieder zurück; daher giebt es keinen Tod.

16. (S. 29.) Plato unterscheidet vielmehr (Timaeus p. 28 E sqq.) den Schöpfer und Vater des Alls, den δημιουργός, von der Weltseele als seinem Werk. Weil der Weltbaumeister fand, heisst es, dass das Vernünftige besser sei als das Vernunftlose, Vernunft aber unmöglich ist ohne Seele, so bildete er die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper ein, und so fügte er aus ihnen den Bau des Weltalls zusammen, um so naturgemäss das möglichst schönste und beste Werk vollendet zu sehen. Und so darf man es denn mit Wahrscheinlichkeit aussprechen, dass diese Welt als ein wirklich beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vorsehung entstanden ist (p. 30 B). Gott setzte die Seele aus der untheilbaren und immer sich gleich bleibenden Wesenheit und aus der körperlichen und theilbaren als eine dritte Art von Wesenheit zusammen, welche zwischen der Natur des immer mit sich Identischen und des Veränderlichen in der Mitte steht (p. 35). — Im folgenden hat Bruno bei den Magiern wohl an Schriftsteller der cabbalistischen und alchemistischen Richtung gedacht. Die Schriften der Orphiker sind zum grössten Theil ziemlich jungen Datums und enthalten neupythagoreische Ansichten.

17. (S. 31.) Bruno, welcher die Transscendenz Gottes aufrecht erhalten und doch alles Geschehen in der Natur als deren eigenes inneres Leben begreifen will, schiebt so zwischen Gott und Natur ein Mittleres ein, was weder Gott noch Natur ist, aber an beiden Theil hat. In der That wird freilich damit der Gottesbegriff für die Erklärung der Natur überflüssig. Die Weltseele als Princip der Vernunft und Urheberin der Zweckmässigkeit in der Natur ist ohne Bewusstsein und Persönlichkeit; Gott aber ist ohne Thätigkeit, in sich verharrende Vollkommenheit. Wie Gott auf die Natur wirken kann, wird dadurch nicht verständlicher, dass noch eine solche Mittelinstanz eingeschoben wird, welcher Gott eben so unwirksam gegenüber steht wie der Natur selber. Vgl. Opp. lat. p. 29.

18. (S. 32.) Wenn Bruno hier an die glaubwürdige Tradition aus dem Alterthum gedacht hat, so wollte er an die Lehre des Empedokles erinnern, dass Menschen, Thiere und Pflanzen, zuerst unvollkommen, sich allmählich vervollkommnen (Vgl. Arist. De an. III, 6. Phys. II, 8. und Diog. Laërt. VIII, 77). Aus dem Sphairos, der ursprünglichen Einheit aller Elemente, entspringt nach Emped. alles gesonderte Dasein durch den immer mächtiger werdenden Hass; die Liebe bindet dann das Getrennte mit wachsender Macht, bis durch fortgesetzte Einigung alles wieder in den Sphairos zurückkehrt, den Empedokles als seligen Gott gedacht haben soll (Arist. Metaph. III, 4.).

19. (S. 33.) Arist. De anim. III, 1, fin. „Noch aber ist nicht klar, ob die Seele auf dieselbe Art Entelechie des Körpers ist, wie der Schiffer es vom Schiffe ist.“ — Da nach Aristot. das Leben in der Selbstbewegung besteht, so unterscheidet er vom Körper als dem Bewegten die Seele zunächst als das innere Princip der Bewegung; die Seele ist aber zugleich für den Körper mehr als das, sie ist auch seine Form, sein Begriff und Zweck. Als Form und Zweck des Leibes ist die Seele keineswegs mit ihm eins. Von dem Körper der Existenz nach untrennbar zu sein, kommt nur den niederen Seelenkräften zu; der νοῦς ποιητικός, das rein theoretische Vermögen des Denkens, ist vom Körperlichen trennbar wie das Ewige vom Vergänglichen, und er allein tritt von aussen in den beseelten Organismus ein als etwas göttliches (De anim. II, 2; 4. III, 4; 5. De gen. et corr. II, 3). — Jedenfalls spricht Arist. nur von der Seele des organischen Einzelwesens. Seine Betrachtungsweise analogisch auf die Weltseele auszudehnen, wie es Bruno thut, ist mindestens gewagt und kann nicht zu klaren Resultaten führen. Arist. kennt keine Seele der Welt, weil er sich wohl hütet, das von ihm am allerkräftigsten betonte Princip vernünftiger und zweckmässiger Gestaltung, welches der Natur immanent ist, zu einem besondern, für sich existirenden Wesen zu hypostasiren. Wie misslich die von Bruno aufgestellte Analogie der Weltseele zu dem

Steuermann im Schiff ist, liegt auf der Hand. Theil des Schiffes ist nur der Leib des Steuermanns, nicht sein vernünftiger Geist, und so wäre denn die Welltseele wirklich nur transscendente Ursache, nicht immanentes Princip der Welt.

20. (S. 33.) Vgl. Plotin, Enn. II, 9, 7. (ed. Kirchhoff. XXX. Vol. II. p. 41—42), dem die ganze Stelle entnommen ist. Zum Folgenden vergl. Enn. II, 2, 2. (ed. Kirchhoff XIV. Vol. I. p. 133); Enn. II, 9, 8. (ed. Kirchhoff Vol. II. p. 43). Enn. IV, 4, 38. (ed. Kirchhoff. Vol. I, p. 274 sqq.)

21. (S. 34.) Arist. Phys. II, 8. erklärt es für albern, in einem Geschehen die Zweckthätigkeit deshalb nicht annehmen zu wollen, weil man die treibende Ursache keine Ueberlegungen anstellen sieht. Auch die Kunst (die sich des Künstlers gewissermaassen nur als ihres Werkzeuges bedient) überlegt nicht. — Ueber den Einfluss der Gewöhnung vgl. Eth. Nicom. II, 1. Metaph. VIII, 8. De an. II, 4.

22. (S. 34.) Plato, Timaeus p. 37 C; p. 30. Vgl. oben Anm. 16 u. 10.

23. (S. 34.) Aristoteles lehrt an vielen Stellen eine Art von Beseeltheit aller Dinge. Die Gestirne sind auch ihm beseelte Wesen. (De part. anim. I, 1; I, 5. De coelo I, 2; I, 9. Ethic. Nicom. VI, 7). Aber auch in den Elementen ist etwas seelenhaftes: es giebt eine Art von Leben der Luft und des Windes (De gen. anim. IV. 10). Die Bildung der organischen Wesen in der Erde und im Feuchten wird erklärt durch die allverbreitete seelenartige Wärme, so dass gewissermassen alles von der Seele erfüllt ist (De gen. an. III, 11). Der Erdkörper hat eine Art von lebendiger Entwicklung, von Jugend und Alter (Meteor. I, 14). Die Natur geht in stetigem Fortschritt vom Leblosen zum Belebten über (De part. anim. IV, 5). — Indessen bleibt sich Aristoteles wohl bewusst, dass das immer nur eine analogische Erweiterung des Begriffes Leben ist; ihm kommt es dabei nur auf den stetigen Naturzusammenhang an. Bruno braucht die allgemeine Beseeltheit aller Dinge, damit das Leben nicht als ein Aeusseres und Zufälliges an die Natur herankomme,

sondern ihr immanent sei und nur aus dem Zustande der Latenz heraustrete, wo die Bedingungen günstig sind. Es bedarf dann keiner besonderen Lebenskraft, da alle Vorgänge der Natur an sich schon Lebensvorgänge sind. Es ist dies der stricteste Gegensatz zu einer mechanischen Naturanschauung. Die Ansicht von der allgemeinen Beseelung der Welt und aller Dinge in der Welt ist ein Hauptpunkt nicht bloss in der Lehre Bruno's, sondern der gesamten Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts. Aller mögliche Aberglaube wurde durch sie scheinbar gerechtfertigt, indem alles teleologisch durch Lebensprocesse erklärt werden sollte, z. B. auch die Bewegung der Himmelskörper. (Vgl. De immenso p. 426 ff. De l'infinito. Opp. it. II, p. 28). Es spricht sich in dieser Ansicht die Ahnung von dem continuirlichen Zusammenhange des Organischen und Unorganischen aus; nur dass nicht wie in der modernen Naturwissenschaft das Organische nach Analogie des Unorganischen gefasst, sondern umgekehrt das Unorganische als ein an sich Organisches angesehen wird, weil dieses sich aus jenem erzeugt. Der Fortschritt der Wissenschaft ist auf jenem Wege vollzogen worden; denn das Zusammengesetzte ist aus dem Einfachen zu erklären, nicht umgekehrt. Die sich vollendende Wissenschaft mag wieder zum Begriff des allgemeinen Lebens und zu einer durchgeführten Teleologie mehr und mehr zurückführen; der Weg jener älteren Naturphilosophie hätte zu einer exacten Auffassung der Naturvorgänge nimmermehr führen können.

24. (S. 35.) Die Ansicht, dass die Welt beseelt sei, findet Aristoteles schon bei Thales, Diogenes von Apollonia und Heraklit. (De anim. I, 5). Die Stoiker, Neuplatoniker und Neupythagoreer bildeten dann die Vorstellung weiter aus.

25. (S. 37.) Vgl. Vergil, Eclog. III, 1.
Dic, mihi, Damoeta, cujum pecus? an Meliboei?
Sag, wem gehört das Vieh, Damoetas? ist's Meliboeens?

26. (S. 37.) Ueber Anaxagoras' Lehre, dass in jeglichem alles enthalten sei, vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Thl. I. 2. Aufl. Tübing. 1856. S. 676. Arist. Phys. III, 4; I, 4. — Der Grund dieser Lehre

freilich war nicht der von Bruno dem Anaxagoras untergelegte. Vielmehr weil eines aus dem anderen entsteht und das Entgegengesetzte in einander übergeht, nichts aber aus Nichtseiendem entstehen kann, deshalb muss alles in allem sein, nur in jedem einzelnen dies oder jenes zeitweilig vorwiegen. Der Geist, den Anaxagoras den Dingen einwohnen lässt, unterscheidet sich durchgreifend von Bruno's Weltseele schon deshalb, weil Anaxagoras ihm innerhalb einer mechanischen Weltordnung seine Stätte anweist.

27. (S. 38.) Das Zeitalter Bruno's war noch von vielfachem Aberglauben erfüllt. Man vergleiche, was Jacob Burkhardt, Cultur der Renaissance in Italien. Basel 1860. S. 512—546, aus einer früheren Epoche beibringt. Männer wie Cardanus, Campanella glaubten die tollsten Dinge, freilich nicht ohne auch wieder daran zu zweifeln. Die Sympathie zwischen den Himmelskörpern und den Theilen des menschlichen Körpers bildete einen feststehenden Glaubensartikel. Die Neuplatoniker (z. B. Plotin, Enn. IV, 4, 30—45) waren darin vorangegangen; die wildeste Form nimmt die Lehre von Sympathie und Antipathie in der Natur bei Agrippa von Nettesheim in dessen Buche *De occulta philosophia* an. Die Nekromantie, das Citiren der Todten herrschte im 16. Jahrhundert ganz allgemein. Cardanus versichert, dass bis auf seine Zeit die Nekromantie als eine eigene Art von Wissenschaft zu Salamanca gelehrt worden sei, und er selbst unterwies in der Chiromantie. (Vgl. Kurt Sprengel, Geschichte der Medicin. III. Thl. Halle 1827. 3. Aufl. S. 400 ff.) Der noch verhältnismässig besonnene und nachdenkliche Campanella giebt in seinem Buche *De sensu rerum* ein ausgeführtes System der Magie; er hat selber allerlei Zaubermittel erprobt, die Wahrheit der Astrologie aus seinen eigenen Schicksalen gelernt und durch Sieb-Drehen, nachdem er zuvor sein Gewissen durch die Beichte gereinigt und Gott inbrünstig angerufen hatte, einen Dieb entdeckt (vgl. Rixner und Siber, l. c. Heft VI. S. 26. 194 ff.) Bruno selber redet wiederholt mit Hochachtung von diesen Künsten des Aberglaubens, z. B. von der Chiromantie De monade p. 80, von der Nekromantie De minimo p. 74, von der Astrologie in der Oratio valedictoria § 10. Dagegen

unterscheidet er eine wahre und falsche Magie im Sigill. Sigillorum (Opp. lat. p. 584) und im Spaccio (Opp. it. II, p. 228). Er verwirft die Astrologie De monade 1, die Alchemie wiederholt (Opp. it. II, p. 283). Die wunderbaren Kräfte von Steinen dagegen hat er selber an sich erfahren; er will aber nicht davon sprechen, weil der blöde Pöbel es doch nicht glauben würde (De immenso p. 500). Nur halb und halb ungläubig, bleibt er immer noch befangen. Erst die consequente Ausbildung der mechanischen Naturauffassung hat den Aberglauben allmählich und langsam zu beseitigen vermocht.

28. (S. 38.) Insbesondere in der Schrift De immenso et innumerabilibus.

29. (S. 38) Vergil, Aen. VI, 724. — Es ist die schon oben (Anm. 15) besprochene Stelle.

30. (S. 40.) Wenn Bruno gegen Aristoteles und die Peripatetiker kämpft, weil sie die Einzelsubstanz, welche aus Form und Materie zusammengesetzt ist, als wahre Substanz und die Seele als Entelechie des organisirten Körpers ansehen, so trifft er von seinem platonisirenden Standpunkte aus allerdings eine der wesentlichsten Schwierigkeiten, die man am Aristotelischen System hervorgehoben hat. Auf die Frage, was in allem Entstehen und Vergehen das verharrende Sein ist, giebt Aristoteles nicht immer die gleiche Antwort. Wenn er aber Wesenheit den Einzeldingen vor allem beilegt, während es ihm doch nicht verborgen bleibt, dass gerade die concrete Einzelheit die Stätte der Vergänglichkeit ist (Metaph. VII, 15), so ist das nicht sein letztes Wort. Dem Zusammenhange des Systems entspricht es mehr, wenn der Form als dem was dem Begriff entspricht, die Wesenheit zugesprochen und dieselbe von dem Entstehen und Vergehen ausgenommen wird. Dem gegenüber ist das was Bruno positives giebt, noch viel weniger genügend. Bei ihm bleiben als Substanzen zunächst nur übrig die reine Materie und die reine Form oder die Weltseele, aus denen alles hervor- und in die alles zurückgeht, die sich aber weiterhin als einer gemeinsamen Wurzel entspringend erweisen. Wenn nun die einzelnen Wesen, weil sie in Wahrheit nie existiren, auch nicht untergehen können

und es mithin keinen Untergang und keinen Tod geben soll, so ist der Trost freilich schlecht genug; denn er wird erkauft um den Preis der Nichtigkeit alles Einzeldaseins. Bruno freilich legt grossen Werth darauf. Vgl. De min. p. 13. De monade p. 151. Opp. it. I, p. 191. 166. 167. II, p. 111. Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia II, 12.

31. (S. 40.) Ovid, Metamorph. XV, 153—159. 165. lässt in solchen Worten den Pythagoras seine Lehren verkündigen.

32. (S. 41.) Bei Aristoteles kommt allerdings der Begriff der reinen und völlig ungeformten Materie vor, der πρώτη ὕλη, die schlechthin unbestimmt und eben deshalb für jede Bestimmung schlechthin empfänglich ist; aber es wird auch ausdrücklich bemerkt, dass diese Materie in der Wirklichkeit niemals gegeben ist; sondern immer nur mit einer Bestimmung, in besonderer Form bildet sie die Elemente der Dinge (De gen. et corr. II, 1. Phys. III. 5). Bruno's Vorwurf ist daher ungerecht. Eine reine stofflose Form kennt auch Aristoteles in seiner Gottheit, die er der Welt gegenüber als einen transscendenten Geist denkt. Bruno hingegen wagt über Gott gar nichts positives auszusagen; die Weltseele dagegen als die Formursache denkt er sich der Welt immanent, nicht zum Vortheil der Klarheit.

33. (S. 42) Bruno unterscheidet die Form: 1) sofern ihr räumliche Ausdehnung zukommt. Diese bewirkt, dass die Theile alle Eigenschaften des Ganzen haben, wie in der unorganischen Natur. 2) Die Form, sofern sie ohne räumliche Ausdehnung ist. Diese Form ist nun wieder eine doppelte: a) sie hängt nämlich entweder von der Materie ab; dann sind zwar die Theile des Ganzen nicht gleichartig, aber jeder Theil wirkt nach seiner besondern Beschaffenheit an der Thätigkeit des Ganzen mit. Dies ergiebt die Form als Princip des Organisch-Lebendigen. Oder b) die Form ist von der Materie unabhängig. Dann sind die Theile nicht nur dem Ganzen ungleichartig, sondern sie wirken auch nicht einmal zur Thätigkeit des Ganzen nach ihrer Art mit. Diese schlechthin abtrennbare Form ist die Vernunft. — Auch diese Eintheilung klingt an Aristotelisches an. Aristoteles hat die Stufenfolge: 1) die Elemente, 2) das Gleichtheilige (τὰ ὁμοιομερῆ), welches aus den Elementen besteht, 3) das Organische, das Ungleichtheilige (τὰ ἀνομοιομερῆ), welches aus dem Gleichtheiligen besteht (z. B. De part. anim. II, 2; II, 9, fin. De anim. I, 5. De gen. et corr. I, 10). Endlich kennt Arist. 4) auch den νοῦς als reine Form, als Form der Formen, der von der Materie unabhängig ist und von aussen zum Organischen hinzutritt. Da Aristoteles die Elemente zuweilen zum Gleichtheiligen zieht, so ist die Eintheilung also wesentlich die dreifache, wie sie bei Bruno erscheint.

34. (S. 43.) Anaxagoras lehrte, dass alle Eigenschaften der besonderen Körper schon in der Urmaterie vorhanden sind, dass aber in der ursprünglichen Mischung aller Stoffe noch keiner wahrnehmbar für sich heraustrat; die weltbildende Vernunft scheidet dann die bis dahin ungesonderten Arten der Dinge. In der Auffassung des Anaxagoras ist das eine Mischung actuell vorhandener materieller Bestandtheile, die nur ihrer Kleinheit oder der Mischung wegen nicht erkennbar sind; Bruno's Lehre, dass in der substantiellen Form alle Einzeldinge nur potentiell enthalten sind, ist eine durchaus andere. — Plato's Ideen, die hypostasirten Gattungsbegriffe, unterscheiden sich von der einen substantiellen Form Bruno's schon durch ihre Vielheit und ihre Transcendenz; denn die Beziehung der Dinge auf die Ideen, die als ein blosses „Theilhaben" an ihnen bezeichnet wird, darf nach Aristoteles' Zeugnis nicht als Immanenz der Ideen in den Dingen gedeutet werden. — Was Empedokles anbetrifft, so handelt es sich hier wieder um den unächten, also im wesentlichen um neuplatonische Lehren. Denn der echte Empedokles lässt die einzelnen Dinge vielmehr aus dem Sphairos entstehen, in welchem alle Elemente in Liebe geeinigt sind, und aus welchem sie erst der Streit zu gesondertem Dasein hervorlockt. Der Sphairos aber ist in keinem Falle im Sinne des Empedokles als Geist zu denken (vgl. Zeller, Phil. der Griech. I, 2. Aufl. S. 554). — Am nächsten verwandt ist in der That die Ansicht Bruno's derjenigen des Aristoteles, dem er im wesentlichen seine Gesichtspunkte verdankt, nicht ohne

ihn aus Missverständnis zum Danke recht gründlich zu schelten.

35. (S. 47.) *„Nolite vocari Rabbi“;* Ev. Matth. 23, 8. — *„Cedant arma togae“;* Cicero De offic. I, 22. 77. — *„Quae Caesaris Caesari“;* Ev. Matth. 22, 21, — *„Pater altitonans“;* Cic. De divin. I, 12. 19. — Diogenes von Sinope soll, als er ein Frauenzimmer öffentlich umarmte, auf die Frage was er thue, geantwortet haben: Φυτεύω ἄνθρωπον; — übrigens erst eine in moderner Zeit entstandene Erfindung. Vgl. Bayle, *Dictionnaire hist. et crit. Art. Hipparchia. Not. D.* — Die Ansicht, dass der Mensch Mikrokosmus sei, wird hier als peripatetische verspottet. Vgl. Arist. Phys. VIII, 2. De anim. III, 8. in.

36. (S. 49.) Der Reformator der Medicin, Paracelsus (Philippus Theophrastus von Hohenheim, 1493—1541) rühmt sich ausdrücklich seines Mangels an Gelehrsamkeit in einer Zeit, wo die „Wissenschaft“ darin bestand, den Galenus, Avicenna oder Hippokrates zu commentiren. In zehn Jahren habe er kein Buch gelesen. „Weil die Sprache die Bücher regiert, meinen sie, sie regiere auch die Kranken.“ Insbesondere ist auch Paracelsus gegen Aristoteles eingenommen, den er einen Phantasten nennt, der sich selbst betrüge und zwar der Natur unkundig, in Worten aber scharfsinnig sei. Paracelsus dringt auf Erfahrung. „Lesen hat nie einen Arzt gemacht, sondern Praxis; die Natur sei unsere Lehrmeisterin.“ — Bruno hält von Paracelsus grosse Stücke nicht bloss der gemeinsamen Kampfstellung wegen, sondern auch weil er in dessen positiven Bestrebungen einen wesentlichen Fortschritt fand. Vgl. z. B. weiter unten in unserm Dialog (ob. S. 53) u. Opp. lat. p. 627. 569.

37. (S. 50.) Der Franzose ist Petrus Ramus (1515 — 1572); er suchte besonders die Logik des Aristoteles zu verbessern. Er schrieb Scholae dialecticae 1548, physicae 1565, metaphysicae 1566. — Der Italiener ist Franciscus Patritius (1529 — 1597); in seinen Discussiones peripateticae, 1571—1581 in Venedig erschienen, bekämpft er den Aristoteles mit einer, wie es Bruno scheint, übelangebrachten Gelehrsamkeit. — Bernardinus Telesius (1508 — 1588), dessen Hauptwerk *De natura juxta propria principia* 1586 vollendet erschien, steht in Bruno's Augen besonders deshalb hoch, weil er vermittelst der eigenen Beobachtung und Erfahrung den Aristoteles zu bestreiten und zu berichtigen suchte (De mon. p. 70. 82).

38. (S. 52.) Demokritus von Abdera unterscheidet das Seiende, das Volle, von dem Nichtseienden, dem Leeren. Die materiellen Atome, die sich nur quantitativ nach Form, Grösse, räumlicher Lage, nicht qualitativ unterscheiden, nennt er auch Formen. Es giebt nur mechanische Wirkungen, keine Zwecke, keinen weltbildenden Geist, keine Vorsehung. Auch die Seele ist materiell, das Denken die schnellste Bewegung. — Auch Heraklit ist Materialist, sofern er den Geist für den feinsten, beweglichsten, rundesten Körper hält. — Nach Epikur ist die Seele körperlich, luftähnlich, mit feuriger Substanz gemischt; die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet. — Avicebron ist kein Araber, sondern ein Jude, sein rechter Name Ibn Gebirol. Aus seinem Werke *Fons vitae* hat S. Munk Auszüge in den Mélanges de philosophie (s. o. Anm. 14) gegeben. Schon Albertus Magnus und Duns Scotus füren seine Lehre an: es gebe nur eine Materie, die dem Körperlichen und Unkörperlichen gemeinsam sei. Munk (l. c. p. 300) bemerkt wohl mit Recht: Bruno scheine dem Avicebron manches entlehnt zu haben; er übertreibe seine Lehren, indem er sie bis zu den letzten Consequenzen mit pantheistischem Anklang weiterführe. — Von den Kyrenaikern sind nur ethische Lehren überliefert, an welche die Epikureer angeknüpft haben; dass sie bestimmte physikalische Anschauungen gehabt hätten, lässt sich so wenig bei ihnen wie bei den Kynikern nachweisen. Dagegen sind die Stoiker allerdings entschiedene Materialisten. Nach ihnen kann nur Körperliches wirken oder leiden; alle Substanzen sind körperlich, auch die Gottheit, die Seele, die Tugenden und Laster, die Stimme. Die Form ist eine blosse Eigenschaft der Materie. Es giebt nur eine wahrhafte Ursache, die wirkende. Alle Ursachen weisen auf eine höchste Ursache hin; auch diese ist körperlich, als Wärme oder Feuer zu denken, als Pneuma, welches auch Weltseele, Vernunft, Gottheit genannt wird. Dieses Pneuma, das Urfeuer, war ursprünglich allein; es hat die übrigen Stoffe aus sich

entlassen und nimmt sie wieder in sich zurück. So ist denn Gott und Welt eins und dasselbe. Der Urstoff ist zugleich die Form, der Logos.

39. (S. 52.) Dass er in seiner Jugend dem Aristoteles angehangen, bezeugt Bruno Opp. it. I, p. 179; II, p. 86, freilich nur in Bezug auf die astronomischen Ansichten. — Die spätere Berichtigung seines ursprünglichen materialistischen Standpunktes besteht eigentlich nur darin, dass er, wie im folgenden deutlich wird, einen doppelten Begriff der Materie unterscheiden gelernt hat, nämlich 1) die Materie als der Form entgegengesetzt, und 2) die Materie in höherem Sinne als über diesem Gegensatze erhaben. Dass übrigens Bruno jemals so weit gegangen wäre, um in materialistischer Consequenz die Zweckursachen und die Vorsehung zu leugnen, die Erscheinungen des ideellen Bildungstriebes aus der mechanischen Wirkungsweise der Materie zu erklären, ist in keiner Weise wahrscheinlich, so dass die Correctur seiner Denkungsart mehr den Ausdruck als den Inhalt betrifft. Seine in unserm Dialog vorgetragene Lehre, wenn sie auch für die oberste Einheit den Namen Materie wählt, ist weit entfernt materialistisch zu sein. — Das Wesentlichste in der aristotelischen Lehre von Form und Stoff, dass nämlich dieser Gegensatz kein absoluter, sondern jegliches zugleich Form ist gegenüber dem Niederen, Stoff gegenüber dem Höheren, hat Bruno nicht ergriffen. Er, nicht Aristoteles, bleibt im Logischen stecken; das Bedürfnis der Naturerklärung ist es nicht, was ihn treibt.

40. (S. 53.) Was getadelt wird, ist das Streben, die organischen Lebenserscheinungen aus der chemischen Zusammensetzung des Körpers zu erklären, statt das formale Bildungsprincip, die Seele, welche alle chemischen Processe beherrscht, ins Auge zu fassen. Der Praktiker mag sich zwar mit den nächsten Ursachen begnügen, ohne auf die letzten Principien zurück- oder zu den letzten Consequenzen vorzugehen; aber insofern ist er eben kein Philosoph. Paracelsus wird gelobt, weil er zwar jene Scheidung des Körpers in die drei chemischen Grundstoffe: Schwefel, Quecksilber und Salz vorgenommen, von da aber weiter zu philosophischen Anschauungen vorgedrungen sei, während Galenus umgekehrt aus logisch-

dialektischen Grundsätzen eine Wissenschaft der Medicin construirt habe. — Paracelsus nennt die Philosophie die erste Säule der Medicin; denn nur aus dem Zusammenhange des Makrokosmus mit dem Mikrokosmus werde der Mensch erkannt. In den chemischen Elementen sieht er nicht etwas rein materielles, sondern sie sind ihm ihrem Wesen nach Geist, nicht blos „corporalisch“, sondern auch „spiritualisch“. „Der Geist ist lebendig, und das Leben ist der Geist.“ „Es ist nichts corporalisch, es hätte und führete nicht auch einen Spiritus in ihm verborgen.“ — Deshalb meint Bruno mit Recht, Paracelsus sei weit entfernt, die Lebenserscheinungen aus den mechanischen Bewegungen, aus Trennung und Vereinigung der chemischen Stoffe allein abzuleiten. Dieser Punkt nun bildet noch immer die Streitfrage zwischen den Materialisten und ihren Gegnern. Offenbar ist Bruno dem Materialismus in diesem Sinne so weit als möglich entgegengesetzt. — Die Lehre, dass Sal, Sulphur und Mercurius die Elemente der Dinge seien, wird zuerst dem Isaac Hollandus, einem Alchymisten des 16. Jahrhunderts, und dem Basilius Valentinus zugeschrieben, der ein Benedictinermönch in Erfurt aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts gewesen sein soll, dessen Existenz aber zweifelhaft ist.

41. (S. 57.) Vgl. Timaeus Locrus (Pseudo-Timaeus) Von der Weltseele und der Natur, p. 94 A. [Timaeus der Lokrer sprach:] Die Materie sei die bildsame Masse, die Mutter, Nähramme und Erzeugerin der dritten Wesenheit [der Sinnenwelt]; denn sie nehme die Abbilder und gleichsam das Gepräge in sich auf .... Es sind also diese zwei Principien: die Form das männliche, väterliche, die Materie das weibliche, mütterliche Princip; das dritte sodann sei das von ihnen gemeinsam Erzeugte. Wie sie dreifach sind, werden sie auch dreifach erkannt, die Form durch die Vernunft in der Weise [eigentlicher] Erkenntnis, die Materie durch unächtes Schliessen, indem der Gedanke nicht in gerader Richtung, sondern nach Analogie vorgeht, das von ihnen Erzeugte aber durch Wahrnehmung und Vorstellung. — Die dem angeblichen Pythagoreer Timaeus zugeschriebene Lehre ist vielmehr platonisch und aristotelisch. Der „unächte

Schluss“, durch den die Materie erkannt, findet sich bei Plato im Timaeus p. 51 A; 52 B. Die Materie, unsichtbar und gestaltlos, ist nur dem Denken zugänglich λογισμῷ τινι νόθῳ. Dass dieser Schluss ein Analogieschluss ist, findet sich bei Aristot. Phys. III, 6. Vgl. Phys. I, 6—10; IV, 9.

42. (S. 58.) Bruno bezieht sich hier wohl auf Gilbertus Porretanus († 1154) und Duns Scotus († 1308) mit seinen Anhängern. Vgl. C. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande. Bd. II. Leip. 1861. S. 217 ff. Bd. III. Leip. 1867. S. 218 ff. — Indem Bruno die Substantialität aller Einzelwesen bestreitet und als eigentliche Substanzen nur das abstracteste materielle und das abstracteste formelle Princip anerkennt, macht er alle Vielheit der Dinge zu blossem Schein, ein ebenso bequemes wie gewaltsames Verfahren. Denn gerade die Vielheit zu begreifen ist die Aufgabe; aus solcher abstracten Einheit aber die Vielheit abzuleiten, ist unmöglich.

43. (S. 59.) Es ist durchaus missverständlich, aus der hier angeführten Aristotelischen Definition der Seele (De anim. II, 1) ableiten zu wollen, dass die Seele nicht Substanz ist, sondern blosses Accidenz. Die Seele ist die Form, die bewegende Kraft, der Zweck; sie ist sowenig das blosse Resultat der körperlichen Organisation, dass sie vielmehr für diese das bedingende und gestaltende Princip ist (De anim. II, 4. De part. an. I, 5). — Die ganze Polemik gegen Aristoteles auch im folgenden beruht auf der unklaren Fassung des Substanzbegriffes. Soll freilich nur das schlechthin Unvergängliche, in allem Wechsel der Erscheinungen unveränderlich sich gleich Bleibende Substsanz genannt werden, so brauchte es nicht so vieler Worte, um klar zu machen, dass kein Einzelwesen und keine Form eines Einzelwesens Substanz heissen dürfe. Jedenfalls aber ist das was nach solcher Betrachtung als Substanz übrig bleibt, die ganz formlose Materie, eine blosse Abstraction, etwas durchaus unwirkliches (Arist. Phys. III, 5. De gen. et corr. II, 1), unerkennbares (Metaph. VII, 10), das reine Nichts, welches sich hinter dem Namen der Möglichkeit versteckt und vollkommen unfähig ist, irgend etwas zur Erklärung der Erscheinung beizutragen. — Wenn nachher S. 60 dem

Aristoteles die Ansicht zugeschrieben wird, die letzten Unterschiede seien unbezeichenbar und unbekannt, so hat derselbe vielmehr gelehrt: die Principien seien unbeweisbar, aber sie werden deshalb auf höhere Weise gewusst. Es gebe nicht allein ein beweisbares Wissen, sondern auch ein unmittelbares Wissen vom Einfachen, ein Wissen der Vernunft, welches nicht irren könne (Anal. post. I, 3. II, 19. Metaph. IV, 4.).

44. (S. 61.) Vgl. ob. Note 38. Auch Averroës (1126—1198) lehrte, die ewige Materie enthalte die Formen keimartig in sich, so dass sie aus ihr nur entwickelt zu werden brauchten.

45. (S. 62.) Vgl. De l'infinito. Opp. it. p. 32—33. — Aristoteles erkennt ein Leeres überhaupt nicht an. Vgl. Phys. IV, 7—9, wo er nachweist, dass zur Erklärung der Bewegung die Annahme des leeren Raumes erstens nicht nöthig ist, und dass zweitens vielmehr im leeren Raume Bewegung überhaupt nicht würde stattfinden können. De coelo I, 9. IV, 2.

46. (S. 63.) Die liberale Gesinnung, mit der Bruno jeder Exclusivität entsagt und erklärt, das Gute in den verschiedensten philosophischen Standpunkten anerkennen zu wollen, wo er es findet, ist nicht auf einen schwächlichen Eklekticismus zu deuten, der auch das Feindliche durch oberflächliche Vermittlung zu vereinigen unternimmt; sie entspringt vielmehr aus dem rastlos vorwärtsstrebenden Forschergeiste des Mannes, der bei aller Festigkeit seiner mit glühender Begeisterung umfassten philosophischen Ueberzeugungen doch nirgends sich abschliesst und in dem Mangel an systematischer Durchbildung seiner Gedanken auch sich abzuschliessen keinen Anlass hat. Fest genug besteht er allen Gegnern gegenüber auf der Lehre von der Bewegung der Erde und der Unendlichkeit des Weltalls: in anderen Punkten ist er weder mit seinem Interesse noch mit seiner Ueberzeugung so fest gewurzelt. Bruno weiss, dass der Irrthum unvermeidlich ist, dass er der Schatten der Wahrheit ist, dass es also auch keinen absoluten Irrthum giebt, sondern dass sich in der Verschiedenheit der Meinungen doch eine verborgene Harmonie derselben her-

stellt, und dass es eine höhere Einheit giebt, in welcher sich alle Unterschiede der Lehrformen ausgleichen (De umbr. idear. Opp. lat. p. 298—300. 307 ff. Summa term. metaph. Opp. lat. p. 500). Weil er keiner Autorität dient und nur die Sache ansieht (De maxim. et immens. p. 199), schätzt er jeden, der mit eigenthümlicher Geisteskraft etwas für die Erkenntnis der Wahrheit geleistet hat (De umbr. idear. Opp. lat. II, p. 299. Opp. it. II, p. 160).

47. (S. 65.) Hermes Trismegistus, der fabelhafte Urheber einer ganzen untergeschobenen Literatur, ist die Hauptautorität der mittelalterlichen Alchymisten. Die unter seinem Namen umgehenden Schriften enthalten eine Mischung von Vorstellungen, die den verschiedenartigsten orientalischen Religionen und philosophischen Systemen der Griechen, insbesondere dem Neuplatonismus entnommen sind. Vgl. H. Kopp, Geschichte der Chemie. Braunschw. 1844. Thl. II. S. 144 ff. L. Ménard, Hermès Trismégiste. 2. éd. Paris 1868. H. L. Fleischer, Leipz. 1875. R. Pietschmann, Leipz. 1878.

48. (S. 65.) Die vier Humores sind die Kennzeichen der alten hippokratisch-galenischen Medicin; die Bedeutung derselben wurde von Paracelsus aufs eifrigste bestritten (vgl. M. B. Lessing, Paracelsus, sein Leben und Denken. Berlin 1839. S 116 ff. H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin. Jena 1875); Bruno will sich also keineswegs exclusiv auf den Standpunkt des Paracelsus stellen. Die Wirksamkeit der Magie und der sympathetischen Curen zu bestreiten, wäre ohnedies in jener Zeit auch dem Vorsichtigsten nicht eingefallen.

49. (S. 66.) Unter Pythagoreern sind hier wieder Neupythagoreer zu denken; bei diesen aber wie bei den Neuplatonikern wird keineswegs die Materie als positives Princip hochgestellt, sondern als das schlechthin Form- und Bestimmungslose zugleich zum Princip des Bösen gemacht. Nach Plotin ist die Materie πρῶτον κακόν, das Urböse. (Vgl. Arthur Richter, Die Theologie und Physik des Plotin. Halle 1867. S. 99). Aber auch bei Plato selber ist es die Materie, die das Wirken der Vernunft hemmt und stört, und schon im Alterthum warf man ihm vor, die Materie sei ihm bald Mutter und Nähr-

amme des Seienden, bald Ursache und Prinzip des Bösen (Vgl. Zeller, Philosophie der Griech. II. Thl. I. Abthlg. 2. Aufl. S. 488). Uebrigens schrieb Plato auch den Ideen eine Materie zu; die Materie ist bei ihm nicht körperlich zu denken, sondern als die Unbegrenztheit, „das Grosse und Kleine". In seinen späteren Jahren, wo Plato die Ideen als Zahlen bezeichnete, was in seinen Schriften noch nicht der Fall ist, entstanden ihm die Ideen durch die Verbindung des „Grossen und Kleinen" mit der Einheit. (Aristotel. Metaph. I, 6—9. XIII, 6—8). — Aristoteles, den Bruno bekämpfen zu müssen glaubt, weil er die Materie verlästert und geschmäht habe, lässt zwar die Materie gleichfalls den Grund der Unvollkommenheit, Vergänglichkeit, Unzweckmässigkeit sein (Phys. I, 9. Metaph. VIII, 4; IX, 9); aber zum an sich Bösen macht grade er sie nicht. Uebrigens kennt auch Arist. eine ὕλη νοητή, eine intelligible Materie; auch in unsinnlichen Dingen ist die Materie das, was sich zum Gewordenen so verhält, wie im Körperlichen der Stoff zur Form (Metaph. VIII, 6; VII, 11.).

50. (S. 70.) Es ist dies der Weg der theologia negativa, den im Grunde schon Plotin für den einzigen erklärt hat, um das Absolute zu erfassen, (vgl. Zeller, *l. c.* III. Thl. II. Abth. S. 429. Arthur Richter, *l. c.* S. 46 ff.), und der später in der christlichen Theologie der herrschende wurde. Da Bruno sich auf ihn beschränkt, widerspricht sein Verfahren nicht seiner oben kundgegebenen Absicht, das Theologische nicht der Vernunft unterwerfen zu wollen (Vgl. Anm. 10 u. Opp. it. II, p. 429).

51. (S. 71.) Mit welchem Unrecht Bruno oder die von ihm angeführten „Theologen" gerade Plato eine übertriebene Werthschätzung der Materie zuschreiben, haben wir schon vorher angedeutet (Anm. 49). Gerade dem Plato ist die Materie das Nichtseiende schlechthin, das Sein kommt allein den Ideen zu, und die Schrift des Timaeus Locrus unterscheidet sich darin von platonischer Auffassung nicht, nur dass er den Ausdruck ὕλα hat, wo Plato andere Ausdrücke gebraucht. Gerade Aristot. legt der Materie eine positive Bedeutung bei; er lässt der Materie die Privation nur als Eigenschaft zukommen, während diese nach Plato das Wesen derselben ist.

52. (S. 72.) Dass Bruno volles Recht hat sich dagegen zu verwahren, dass man ihm einen Geist oder Gott leugnenden Materialismus zuschreibe, haben wir schon oben dargethan (Anm. 40). Was er Materie nennt, ist ein Phantasma, das mit den sinnenfälligen Dingen gar nichts zu thun hat, die blosse Hypostasirung einer logischen Abstraction, des Begriffes der Möglichkeit. Weder räumliche Ausdehnung, noch sinnliche Wahrnehmbarkeit, noch die Eigenschaft, an sich unbewegtes Substrat der Kraft zu sein, eignet der Materie im Sinne Bruno's. Sie ist vielmehr das reine Ansich zum Moment im Absoluten gemacht oder zum Absoluten selber erhoben. Die Materie im gewöhnlichen Sinne erkennt Bruno gar nicht an; diese ersetzt er durch seine Monaden (Vgl. F. A. Lange, Gesch. des Materialismus.[2] Iserlohn 1873. S. 192ff.).

53. (S. 72.) Vgl. Opp. lat. 495. 568. Opp. it. 225. 229. 362. De tripl. min. p. 17. 74. De innum. p. 253. 648. — Parmenides lehrt bekanntlich: es giebt kein Werden; das Nichtsein ist nicht und kann auch nicht gedacht noch ausgesprochen werden; nur das Sein ist, und dies ist eines; Vielheit und Wechsel ist blosser Schein. Nur entfernt klingt die Lehre des Bruno an Parmenideisches an, und nur in dem einem ganz verschiedenen Gedankengange entspringenden Streben, in aller Vielheit eine oberste Einheit als das wahrhaft Seiende aufzuzeigen. — Uebrigens spricht Aristoteles von Parmenides mit Hochachtung; Metaph. I, 5 stellt er ihn ausdrücklich höher als Xenophanes und Melissus. — Vgl. noch Bruno, Opp. lat. p. 568. — Die hier bei Bruno vorliegende Gedankenreihe von der einen Substanz als dem schlechthin Absoluten, in welchem kein Unterschied und alles zugleich gesetzt ist, und von der Materie und der Form als den beiden aus jener abgeleiteten und in ihr wurzelnden (Quasi-)Substanzen ist dem Wesen nach und wohl auch in historischer Vermittlung der Anknüpfungspunkt für die Spinozistische Grundconception von der einen Substanz und den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung, unter denen die Substanz vom Menschen gedacht werde. Das subjective Element, welches freilich ohne eine Ahnung von der Tragweite dieser Betrachtung in diesen Attributen ohne Zweifel mitgesetzt ist, nämlich dass der menschliche Intellect unter ihnen die Substanz auffasst, liegt bei Bruno noch nicht vor. Materie und Form sind ferner doch eigentlich keine Substanzen im strengen Wortsinn, wie er bei Bruno gilt, weil sie ja abgeleitet sind, und Spinoza hat demnach dafür den viel treffenderen Ausdruck gefunden, wenn er sie „Attribute" nennt. So ist auch die Cartesianische Umsetzung der Kategorien von Form und Materie in Denken und Ausdehnung von den wichtigsten Folgen gewesen und hat insbesondere die rein logische und dialektische Betrachtung zu Gunsten einer physiologischen und physikalischen Behandlung der Probleme wesentlich eingeschränkt.

54. (S. 74.) Aristoteles selber stellt die Materie als das Weibliche der Form als dem Männlichen gegenüber. (De gen. an. I, 2. in.) Wie der Stoff das blos Leidende, Unwirksame (De gen. et corr. II, 9), so ist das Weibliche das Ohnmächtige (De gen. an. IV, 1). Der Stoff ist das κακοποιόν, das schädliche, störende Element, welches die Erreichung der Naturzwecke hindert und Grund der Missgeburten und Verstümmelungen wird, wenn es der Form nicht gelingt, ihn zu überwinden (Phys. I, 9. De gen. an. IV, 4). So ist das Weibliche selber ein Unvollendetes, gewissermaassen ein verstümmeltes Männliches (De gen. an. II, 3, IV, 1.) — Der unverständige Peripatetiker, der auf des Meisters Worte schwört, wiederholt übertreibend solche Aeusserungen. Verachtung des weiblichen Geschlechtes wird besonders als eine Gewöhnung der herzlosen und wortreichen Pedanten, der Ciceronianer, der Rhetoren und Philologen geschildert. Als Beispiel mag hier der grosse Petrarca selber dienen. Vgl. Voigt, Die Wiederbelebung des class. Alterthums. Berlin 1859. S. 65ff. Auch nach Paracelsus sind die Frauen nur „halbe Creaturen". Dagegen ist die zuweilen in diesem Sinne angeführte Schrift des Valens Acidalius (1567—1595), *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse,* 1595, nicht ernsthaft gemeint, sondern gegen die Socinianer gerichtet mit dem Nachweis, dass mit der von diesen in der Bibelauslegung angewandten Methode sich aus der Bibel auch das Widersinnigste erweisen lasse.

55. (S. 77.) Vgl. Secundi Atheniensis Philosophi Sententiae bei Orelli, *Opuscula Graecor. vet. sententiosa et moral. Lips.* 1819—1821. *Tom.* I. *p.* 220.

56. (S. 79.) Von körperlicher „Substanz“ kann bei Plato keine Rede sein, weil nur den Ideen das Sein zukommt, allem andern blos das Werden. Bei Aristoteles finden sich einmal πρῶται οὐσίαι, die Einzelwesen, und δεύτεραι οὐσίαι, die Gattungsbegriffe, (Kateg. 5) unterschieden, was nicht mit jener Eintheilung in körperliche und unkörperliche Substanzen zusammenfällt. Gott, der bei Aristoteles ein für sich bestehendes rein geistiges Wesen ist, könnte eine „unkörperliche Substanz“ genannt werden. Vgl. Zeller, l. c. II. Thl. II. Abthlg. 2. Aufl. S. 146 ff. 259 ff.

57. (S. 80.) Vgl. die Auszüge aus dem 2. Buch des Fons Vitae bei Munk, l. c. p. 10 sqq. — Zu der Lehre von dem continuirlichen Zusammenhang aller Dinge vgl. Opp. lat. p. 304. Nicol. Cusanus *De doct. ign.* III, 1.

58. (S. 82.) Auch diese Stelle beweist, dass Bruno keineswegs gesinnt war, die kirchlichen Autoritäten muthwillig herauszufordern (vgl. Anm. 10); soweit sein Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis es zuliess, hielt er sich fern davon, das Ansehen der Schrift und selbst der Kirche anzugreifen. Die Religion ist nothwendig um des Volkes willen, das nur der Autorität zu folgen vermag, weil es des eigenen Urtheils und der eigenen Einsicht entbehrt. Die religiösen Lehren sind Hüllen der Wahrheit, welche sie im Bilde vortragen, und daher durchaus das passendste für den Unterricht der Menge; der Weise allerdings muss über das Bild hinaus zu reiner begrifflicher Erkenntnis vorzudringen suchen. Wenn Bruno darum die Wahrheit der Natur sucht, so will er darin nur die Herrlichkeit ihres Urhebers nachweisen, trägt aber zugleich seine Lehre nicht dem gemeinen Haufen vor, sondern allein den Weisen, die des rechten Verständnisses fähig sind. Wahrhafte Theologen, meint er darum, haben nie die Freiheit der Forschung beeinträchtigt, wahre Philosophen nie der Religion zu schaden gesucht. Denn der Beweis ist nur für die Denkenden, die sich und andere beherrschen können; für den Unterricht des rohen Volkes,

das beherrscht werden muss, ist der Glaube nöthig (Opp. it. II, p. 26—27. 160). Freilich hindert ihn das nicht, über den unter dem Deckmantel der Religion verbreiteten Aberglauben sich zuweilen in der schärfsten Form auszulassen *(De univ. et innum. p.* 511—512), die in der vorhandenen Kirche herrschende Feindschaft gegen die Wissenschaft und den freien Gedanken aufs bitterste zu verspotten *(Cabala del cavallo Pegaseo,* Opp. it. II, 251—296), und viele Grundlehren oder Bräuche der Kirche in verhüllter Weise lächerlich zu machen (besonders in dem Spaccio; z. B. das Abendmahl, l. c. II, 209. 241; die Lehre vom Gottmenschen, II, 248 ff.). Ueberhaupt meint er, mit dem Fortschritt der Intelligenz müssten die Mysterien abnehmen und verschwinden, da sie nur dazu da seien, die Augen an das Sehen zu gewöhnen, damit nicht der plötzliche Uebergang von Finsternis zum Lichte sie schädige *(De umbr. idear. Opp. lat.* p. 308 sqq.) Was er abgethan wünscht, ist Aberglaube, Unglaube und Gottlosigkeit; er will eine Religion, die nicht inhaltslos, einen Glauben, der nicht abgeschmackt, eine Frömmigkeit, die wahrhaft und aufrichtig sei (Opp. it. II, p. 249). Die wahre Religion ist ihm ihrem Wesen nach eine Anleitung zur Sittlichkeit (l. c. p. 163 ff.).

59. (S. 82.) Plotin, Enn. II. 4, 4; ed. Kirchhoff XII. Vol. I, p. 112 sqq.

60. (S. 83.) Bruno, stolz auf die gebildetere Sitte in seinem Vaterlande, hebt gern den Gegensatz derselben gegen die barbarischen Gewohnheiten der Leute im Norden hervor, so besonders in der Cena de le Ceneri, wo er die Engländer als roh und ungesittet auch in den äusseren Lebensformen geisselt.

61. (S. 87.) Vgl. ob. Anm. 44. Ueber den Götzendienst, den Averroës mit Aristoteles trieb, vgl. Munk, l. c. p. 316. 441.

62. (S. 88.) Plotin, Enn. II, 4, 3. ed. Kirchhoff XII. Vol. I. p. 112.

63. (S. 88.) Bruno's Tendenz geht dahin, ein letztes Princip zu finden, welches an sich noch leer und formlos, doch allen Reichthum der Formen und Ge-

staltungen schon in sich trage, aber in latentem Zustande, so dass das Neue, was durch Bewegung zur Wirklichkeit gelangt, doch eigentlich nur Entwicklung aus dem ewigen substantiellen Substrate heraus ist. Die Ausführung dieses Gedankens wird wesentlich durch das Gewand beeinträchtigt, in welches er gekleidet wird. Denn die alten peripatetischen Abstactionen von Stoff und Form, von Möglichkeit und Wirklichkeit reichen um so weniger zu einem solchen Unternehmen aus, je schärfer man darauf dringt, von bloss logischen Distinctionen absehend das wirkliche Geschehen in der Natur zu begreifen. Dieses blosse Ansich, die formlose Materie, die reine Möglichkeit, die noch nichts wirklich ist, existirt eben nicht und unterscheidet sich durch nichts von dem reinen Nichts; die Materie kann also weder selber sein, noch irgend welche Keime enthalten. Und wenn Bruno ausführt, dass alle Bestimmungen zugleich enthalten so viel heisse als keine von allen als solche enthalten, so sagt er eben damit auch selber, dass an diesem Punkte jedes bestimmte klare Denken aufhört. Aus diesem Nichts kann man nach Belieben jegliches machen, sowie man nur will. Eine wirkliche wissenschaftliche Erklärung der Welt ist so nicht erreichbar. Aber werthvoll bleibt Bruno's Leistung immerhin durch die sich in ihr aussprechende Tendenz auf ein letztes einheitliches Princip für die Erklärung aller Erscheinungen, ohne eine von aussen stossende Kraft und von aussen treibende Zwecke zu Hilfe zu nehmen. Bruno bedarf nicht des „ersten Bewegers“ der Peripatetiker. Sein wesentlicher Grundgedanke: die Welt ist ein lebendiges Ganzes, welches alle Kräfte seiner inneren Bewegung und alle Principien vernünftiger und zweckmässiger Ordnung dieser Bewegungen in sich selber trägt, ist kein von ihm erwiesener Satz; aber die Anschauung selber ist geistreich und der Versuch des Beweises werthvoll. Den späteren Geschlechtern ist die Aufgabe geblieben, theils durch tiefere Speculation, theils durch exactere Forschung diese Anschauung Bruno's zu bestätigen oder zu berichtigen. Vgl. G. Wilde, G. B.'s Philosophie. 1901.

64. (S. 89.) Das Streben nach der Erkenntnis einer obersten Einheit aller Erscheinungen will Bruno nur soweit bethätigen, dass er mit der theologisch-kirchlichen

Lehre von Gott nicht in Conflict geräth. Der gläubige Theolog und der wahre Philosoph unterscheiden sich dadurch, dass jener sich im Glauben über die Natur zum transscendenten Gott erhebt, dieser als solcher innerhalb der Natur die höchste Einheit zu erreichen sucht, ohne dem Glauben an ein transscendentes Princip zu nahe zu treten. Bruno bleibt also bei dem Begriff einer Weltseele stehen, die das oberste Formalprincip der gesammten Natur bildet und an dem obersten Materialprincip ihr Substrat hat, und will damit trotz seiner Immanenzlehre die Lehre von der Transscendenz Gottes, der jenseits der Welt ist und zu dem sich die Welt als sein geschaffenes Spiegelbild verhält, nicht bestreiten; in der That freilich wird Gott zu einer überflüssigen Hypothese, wenn die Weltseele nichts ausser sich bedarf, um aus sich den ganzen Reichthum aller Erscheinungen zu erzeugen. Das Zugeständniss an die kirchliche Lehre ist also bloss äusserlich und formell. Anders verhält es sich, wenn Bruno mit aller Entschiedenheit materialistische Vorstellungen ablehnt. Pantheismus in dem Sinne, dass er eines persönlichen Willens zur Erklärung der Welt nicht bedarf, und die Welt als mit allen Bedingungen ihrer inneren Entwicklung ausgestattet schildert, erscheint bei Bruno in der That, wenn nicht in seinen ausdrücklichen Worten; dagegen hat seine Anschauung mit dem Materialismus nichts gemein. Denn die ausgedehnte körperliche Substanz mit ihrer mechanischen Bewegung ist ihm nur eine abgeleitete Erscheinung und keineswegs alles Seiende; das oberste Princip aber, in welchem ausgedehnte körperliche und unkörperliche Substanz eins sind, ist reine Vernunft, selber unkörperlich und immateriell, die nach Zwecken thätig ist, wenn auch ohne Bewusstsein und Persönlichkeit (Opp. it. I, p. 190). Hierin liegt auch ein wesentlicher Unterschied der Lehre Bruno's vom Spinozismus. Der letztere, dem die Arbeiten und Begriffsentwicklungen des Galilei und Cartesius vorausliegen, kann schon unternehmen, die Welt zu erklären aus dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung mit Absehen von jeder Art von Zweckthätigkeit. Gemeinsam dagegen ist dem Bruno und dem Spinoza die Aufhebung des Unterschiedes von Denken und Ausdehnung in der einen Substanz. Ueber das Verhältnis des Bruno zu Spinoza

überhaupt vgl. Chr. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha 1866. S. 107—131. — R. Avenarius, Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus. Leipz. 1868. S. 6 ff.

65. (S. 90.) Die Einwürfe gelten mehr der vermeintlichen Lehre des Aristoteles, wie Bruno sie versteht, als seiner wirklichen Lehre. Die Ansicht, dass das Nichtsein das Wesen der Materie sei, ist nicht aristotelisch, sondern platonisch (Phys. I, 9. De gen. et corr. I, 3. Vgl. ob. Anm. 49. 51). Bei Aristoteles ist das Verhältnis zwischen Form und Materie nicht das zweier Gesonderten, die sich gegenüberstehen; sondern es ist ein Process, durch den alle Materie mehr und mehr geformt wird. In allem bis auf die reine Form, die ganz ohne Materie ist, und bis auf die reine Materie, die ganz ohne Form ist, ist Form und Materie zu einem Wesen vereinigt (Metaph. VIII, 6), und zwar so dass im Fortschritt der Entwicklung die Form immer mächtiger wird, die Materie immer mehr zurücktritt (De gen. anim. II, 1). Die reine stofflose Form ist Gott, das reine Denken, welches sich selbst denkt (Metaph. XII, 7 sqq.); die reine formlose Materie existirt dagegen nach Aristoteles gar nicht als etwas gesondertes (De gen. et corr. II, 1), sondern ist eine blosse begriffliche Abstraction. Dabei legt er den hauptsächlichen Nachdruck allerdings auf die Form; denn diese ist ihm zugleich der Zweck, der Begriff. Die Stoffursache enthält nur die Bedingungen des Werdens (De part. anim. I, 1. Metaph. V, 4. De gen. et corr. II, 9). Bruno hingegen hält die Abstraction der reinen schlechthin unbestimmten Materie als etwas für sich Bestehenden fest und betont nun, dass diese Materie nicht sowohl nichts, als dass sie alles enthalte, was doch nur dem Ausdruck nach verschieden ist, in der Sache aber auf eins hinaus kommt. Er setzt weiter das Vermögen, die in der Materie schlummernden Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden zu lassen, wiederum in die Materie selbst. Das liegt aber nicht im Begriff der Materie, sondern hebt den Begriff der reinen Materie auf. Nach Aristoteles ist keine Entwicklung der Möglichkeit zur Wirklichkeit denkbar anders als durch die Form, die der Materie entgegengesetzt ist

und dann allerdings das in der Materie Latente aus ihr hervorlockt (Phys. III, 3); die Materie hat aber als solche nicht schon selber die Kraft, sich zur Wirklichkeit zu erschliessen (De gen. et corr. II, 9). Allerdings macht Aristoteles das zum Kennzeichen der Natur im Gegensatze zur Kunst, dass in ihr sich alles aus ihren inneren Kräften heraus entwickele, während die Kunst eine äussere Ursache der Gestaltung sei (De gen anim. II, 6. Phys. II, 1. Metaph. XII, 3. Vgl. dazu Bruno, De immenso, p. 649). Aber die Natur ist eben nicht blosse Materie, sondern ein Ineinander von Materie und Form. Und das ist es auch, was Bruno mit seiner Materie eigentlich meint: nicht mehr die blosse unbestimmte Möglichkeit, sondern die lebendige Summe aller Stoffe und aller Kräfte, mit einem inneren Princip vernünftiger Entwicklung begabt. Dieser Begriff schiebt sich ihm unbewusst unter, während er die blosse unbestimmte Möglichkeit der Materie zu denken vermeint. Aber gleichwohl ist es ein hohes Verdienst Bruno's, dass er zu diesem Begriffe gelangt ist, so wenig die Form der Ableitung desselben genügen mag.

66. (S. 94.) Die Lehre des Aristoteles, dass die individuellen Dinge in Wahrheit Substanzen seien, ist es auch hier, wogegen Bruno ankämpft (Vgl. ob. S. 40 ff., 58 ff. u. Anm. 30). Er will Substanzialität vor allem der Materie zuschreiben, welche Aristoteles als Substanz gar nicht (Metaph. VII, 3) oder doch nur in gewissem Sinne (Metaph. VIII, 1) will gelten lassen. — Bruno hebt an unserer Stelle besonders die Schwierigkeiten hervor, in welche sich Aristot. dadurch verwickele, dass er die Form als etwas von der Materie getrenntes behandelt. Aristot. kann, — so führt er aus, — die Formen, die doch dauernde Principien sein sollen, nicht in dem „ersten Beweger" suchen, so dass dieser sie nur äusserlich an die Materie heranbrächte, weil ja die Materie auch nach ihm die Möglichkeit aller besonderen Gestaltungen in sich trägt; er muss sie also im Innern der Materie selber suchen, und dann verhalten sie sich offenbar zu der Materie, die als solche ewig sich gleich bleibt, wie die Accidentien zur Substanz, dem aus Form und Materie Zusammengesetzten. Die dauernden Formen können doch nicht im Jenseits, in den Sternen gesucht werden; über-

haupt sie als ein gesondertes Fürsichseiendes, als Ideen zu denken, wie sie Plato denkt, scheint dem Aristot. ein leeres Hirngespinst. Sind sie also in der Materie selber zu suchen, so ist die Materie die Quelle aller Wirklichkeit, was sie doch wieder in keiner Weise sein soll, und Aristoteles langt beim vollkommenen Widerspruch an. — Noch einen Einwurf macht Bruno. Aristoteles selber lehrt (Metaph. III, 4): allem Werden liege ein Ewiges zu Grunde; das woraus etwas werde, müsse selber ungeworden sein. Denn aus dem Nichtseienden kann auch nichts werden. Ist aber die Materie ungeworden, so noch weit mehr die Form. Es entsteht mithin nicht das Erz, noch die Kugel, sondern die eherne Kugel ist das was entsteht (Metaph. VII, 8; 9. XII, 3. XI, 9. Phys. III, 1). Das, in dessen Natur es liegt, niemals wirklich zu sein, ist auch kein Mögliches (Metaph. IX, 4). Wenn also die Materie selber nicht wird, sondern ewig sie selber ist, wenn sie insbesondere nie wirklich zu werden vermag, so ist sie auch nichts mögliches, und die Materie als reine Möglichkeit zu denken, ist ein Ungedanke. — Indessen haben alle diese Einwürfe nur ein relatives Recht. Der Widersinn entsteht dadurch, dass die Materie zu etwas für sich seiendem hypostasirt wird, was gegen die Ansicht des Aristoteles ist. Seine Meinung ist gar nicht, dass die Materie selber der Möglichkeit nach ist, sondern dass sie das Sein-der-Möglichkeit-nach ist; wenn sie nicht für sich existirt, so ist sie als die eine Seite an den Dingen, als der Ausgangspunkt des Processes zu denken, und es handelt sich bei Arist. um das Dasein der Dinge, nicht um das der Materie selber. Die Materie des Arist. ist kein Ding. Die Schwierigkeit ist nur, dass sie doch zuweilen hypostasirt wird, dass sie Wirksamkeiten übt, stört und hindert; dass sie doch in gewisser Weise Substanz sein, den Dingen das Einzeldasein verleihen soll u. dergl. m. Jedenfalls ist es ausgeschlossen, in Aristoteles Dualismus zu finden, als seien Form und Materie gleichberechtigte Substanzen. Vielmehr die Form ist das Frühere und das Herrschende und muss als schöpferischer Begriff gedacht werden, der sich die Materie erzeugt, um sie zu gestalten.

67. (S. 95.) In der Stelle der Physik (I, 9), die oben der Anknüpfungspunkt für das Gespräch zwischen

Poliinnio und Gervasio war, sagt (192 b 16) Aristoteles: die Materie begehre und strebe von Natur nach der Form als dem Göttlichen, dem Guten und Begehrenswerthen, wie das Weibliche nach dem Männlichen, das Hässliche nach dem Schönen. Vgl. Metaph. XII, 7. Bruno findet darin eine ungerechte Herabsetzung der Materie; diese vielmehr sei das Göttliche, die Form aber das Vergängliche. — David von Dinant, angeregt wohl am meisten durch Scotus Erigena und Avicebron, lehrte, Gott, die Vernunft und die Materie sei eines und dasselbe. Gott ist das Materialprincip von allem. Die Vernunft enthält die Möglichkeit alles Unkörperlichen, die Materie die Möglichkeit aller körperlichen Substanzen. Wäre nun Vernunft und Materie verschieden, so müsste es über ihnen eine höhere Materie geben, welche die Möglichkeit von Vernunft und Materie enthielte. Da es aber über der Urmaterie keine Materie geben kann, so ist also Materie und Vernunft dasselbe, und beide sind dasselbe wie Gott. — Der Gedankengang Bruno's hat damit allerdings eine grosse Verwandtschaft. — Der Tadel, die Lehre David's falsch überliefert zu haben, soll wohl auf Albertus Magnus gehen (Vgl. dessen Summa theolog. I, 4, 20; II, 1, 4). David's Schriften wurden 1209 verdammt. Schon vor ihm lehrte Amalrich von Bena, der als Lehrer der Theologie in Paris um 1206 gestorben ist, die Identität des Schöpfers und der Schöpfung; er bezeichnete aber Gott als die einheitliche Essenz aller Creaturen, als das Formalprincip der Dinge. Vgl. Bruno's letzte Schrift *De vinculis in genere,* 1591 verfasst, jetzt gedruckt Opp. lat. III. ed. F. Tocco et H. Vitelli. Florentiae 1891. p. 693 ff. 696, 11.

68. (S. 100). Diese Auseinanderlegung des Begriffes des Absoluten, in welchem alles und nichts eins und dasselbe ist, erinnert an die Neuplatoniker und unter den näheren Vorgängern Bruno's am meisten an Nicolaus Cusanus. Dass etwas denkbares bei dieser Häufung von Widersprüchen nicht herauskommt und diese Art der Darlegung nur beweist, dass auf diesem Gebiete alles eigentliche Denken und Sprechen aufhört, ist durch sich selber klar. Bruno vermeidet es übrigens, diesem so beschriebenen Absoluten den Namen Gott zu geben. Er redet vom unendlichen Universum, und grade das Prädicat

der Geistigkeit mangelt. Das „Grösste und Beste“ aber, „das nicht soll begriffen werden können“, sondert er hier doch nicht sorgsam genug von der Vorstellung des Universums selber; beides fliesst ihm in eins zusammen. Doch erinnert er lieber als an den Christengott an die heidnische Vorstellung von Zeus, von dem die Alten zuweilen in pantheistischem Sinne als dem im Universum immanenten Gott sprechen; z. B. die Orphischen Gedichte (vgl. Lobeck, Aglaopham. p. 523), die Stoiker (vgl. den Hymnus des Kleanthes bei Stob. Ecl. I. p. 30).

69. (S. 101.) Der Lehre, die Bruno hier ausführt, dass alle Veränderung und alle Vielheit nur ein Kommen und Gehen der Accidentien an der einen unveränderlichen Substanz sei (vgl. Opp. lat. p. 318), ist bei den Alten am verwandtesten die Lehre der Eleaten: es gebe ein unveränderliches Seiendes, Vielheit aber und Veränderung sei blosser nichtiger Schein. Die eleatische Lehre hat dann auf die späteren Philosophen der Griechen vor den Sophisten und Sokrates den wesentlichsten Einfluss gehabt. Physiker, φυσιόλογοι, heissen alle älteren Philosophen von Thales an, weil sie sich wesentlich mit der Aufgabe der Erklärung der Natur beschäftigten; hier ist besonders an Heraklit, die Atomistiker, an Empedokles und Anaxagoras zu denken, die freilich das Seiende nicht als Eines, sondern als ein Vielfaches bestimmen, aus dessen wechselnder Zusammensetzung sich die Vielheit der Erscheinungen ergebe. Dagegen hat die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung mit dem, was Bruno vorträgt, wenig zu schaffen; erst Spätere schieben dem Pythagoras Vorstellungen unter, die in Wahrheit den Stoikern angehören: die Seelen seien unvergänglich als Ausfluss der Weltseele (vgl. Zeller l. c. I. Thl. 2. Aufl. p. 330). — Dem Empedokles ähnlich und wenn man will an Darwin's Lehre erinnernd, ist Bruno's Ansicht von der Vervollkommnungsfähigkeit und der einheitlichen Entwicklungsreihe aller organischen Wesen auf dem Wege der Zeugung (Opp. it. II, p. 277).

70. (S. 102.) Es wäre überflüssig, Aristoteles gegen solche Vorwürfe vertheidigen zu wollen. Wenn je ein Mensch von reinem Eifer für Erkenntniss der Wahrheit beseelt war, so war er es; insbesondere sind seine Berichte

über die Philosopheme seiner Vorgänger eben so unschätzbar durch ihre gewissenhafte Treue, als durch ihre Klarheit und Bestimmtheit. Indessen in diesem Tone redet von Aristoteles nicht nur Bruno, sondern alle, die in jenem Zeitalter das Ansehen des Aristoteles zu bekämpfen unternahmen. Am schlimmsten machte es Franciscus Patritius. Bruno widerspricht zwar der Anschuldigung, dass er Aristoteles und Plato schlechtweg für „Esel“ halte; vielmehr scheinen sie ihm „irdische Heroën“; er will ihnen nur nichts ohne Grund und nichts derartiges glauben, wovon er das Gegentheil klar einsehe (Opp. it. II, 67). Aristoteles habe sein Absehen gerichtet mehr auf den Beifall des Pöbels, der unwissenden Menge, die man mit Sophismen und oberflächlichen Scheingründen leite, als auf die Wahrheit, und habe metaphysische, logische Hirngespinste für die Substanz der Dinge ausgegeben; so habe er über Dinge abgeurtheilt, die er nicht erforscht noch verstanden habe (l. c. p. 46. 34. 403). Darum gilt dem Bruno unsachlich denken und wie Aristoteles denken für synonym (De immenso p. 428. 622). Er nennt diesen den Henker der philosophischen Systeme anderer (Opp. it. II, p. 403), den beschränktesten unter allen Philosophen (De minimo p. 49). In der „Cabala“ erzählt Onorio, er sei ursprünglich ein Esel gewesen und später erst Aristoteles geworden; seine Existenz als Esel habe ihm aber doch besser gefallen. — Das Ansehen des Aristoteles war seit Jahrhunderten so gross gewesen und war auch bei der Mehrzahl der Zeitgenossen noch so fest und unerschüttert, dass es wohl einen heftigen Kampf galt, um sich von ihm loszureissen. Dabei waren alle wesentlich in der Schule des Aristoteles aufgewachsen und ihre wichtigsten Gesichtspunkte entnahmen sie selbst dann dem grossen Schulhaupte, wenn sie ihn am heftigsten bestritten. Von pantheistischen Gesichtspunkten ist übrigens Aristoteles in der That weit entfernt. Saubere Scheidung der Begriffe und strenge Klarheit der Gedanken war gerade das, was er am meisten anstrebte, und schwärmerische Vermischung des Fremdartigen das, was er am entschiedensten ablehnte. Gewiss hat Aristoteles für eine allseitig genügende Erklärung der Welt nicht in jedem Sinne das letzte Wort gesprochen, und es war in Bruno's Zeitalter geboten, sich von der Sclaverei unter seiner Autorität zu

befreien. Aber der phantastischen Willkür eines Gedankenganges wie derjenige Bruno's ist, steht der aristotelische als der unendlich reichere und durchgebildetere gegenüber.

71. (S. 103.) S. ob. Note 53. Der unzuverlässige Berichterstatter soll wieder Aristoteles sein.

72. (S. 104.) Man wird kaum Bruno beim Worte nehmen können, wenn er an dieser Stelle Gott und das Universum als verschiedene Einzelwesen bezeichnet, über welche hinaus das Absolute als ein Höheres, beide Umfassendes liege. Danach würden Gott und Universum selber als Ausflüsse der absoluten Substanz erscheinen, eine Anschauung, die sonst kaum bei Bruno gefunden wird, die aber bei Mystikern ihre Analogien findet.

73. (S. 105.) Die Lehre des Heraklit ist doch von der hier vorgetragenen ziemlich abweichend. Bei Heraklit ist wohl ein oberstes Princip, das Feuer; aber dieses ist in ewigem Flusse, erlöschend und sich wieder entzündend; es geht in alles über und alles wieder in das Feuer: keineswegs aber enthält es alles in sich. Wenn ferner Heraklit sagt, wegen der beständigen Bewegung aufwärts dem Feuer zu und abwärts in die Vielheit der Dinge enthalte alles das Entgegengesetzte in sich vereint, so ist das keineswegs logisch zu deuten, als seien die sich widersprechenden Sätze wahr, sondern der Gedanke ist: im realen Objekt sind für den Moment die Gegensätze gebunden, und zwar so, dass jedes Glied des Gegensatzes in das andere umzuschlagen bereit ist. Endlich, das Veränderliche ist dem Heraklit eben das Wirkliche; dass die Veränderung nur sinnliche Erscheinung ohne Wahrheit ist, diese Auffassung der Sache haben erst die Eleaten aufgebracht.

74. (S. 106.) Auch Aristoteles (Metaph. XII. fin.) fordert Einheit der Substanz, Einheit des obersten Princips, ein göttliches Wesen als Urquell aller Dinge und immanente Form mit dem Homerischen Verse (Il. II, 204):

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.

Nicht frommt Vielherrschaft, ein einziger herrsch' und gebiete!

75. (S. 107.) Die Darstellung trifft weder die Lehre des Pythagoras noch die des Plato. Wenn bei den Pythagoreern die Zahl als Princip aller Dinge erscheint, so ist der Sinn: die Dinge bestehen aus Zahlen als ihren sinnlichen Elementen. Dass mithin die Formen des Plato mit jenen Zahlen nichts gemein haben, ist offenbar. Wenn aber bei den Neupythagoreern die Einheit als oberstes Princip auftritt, so geschieht dies in einem Sinne, der dem Plato und den Platonikern nahe verwandt ist, aber ganz abweicht von der altpythagoreischen Auffassung. Dass Plato bei seinem „Grossen und Kleinen" unter dem Grossen Fläche und Körper, unter dem Kleinen den Punkt sich gedacht habe, ist eine vollkommen willkürliche und falsche Annahme (s. ob. Anm. 49). Gerade Plato hat die Einheit zum obersten Princip erhoben und aus ihrer Verbindung mit der Vielheit die Ideen abgeleitet. — Dass übrigens Plato aus Eitelkeit und Ruhmsucht die Wahrheit oder den schon vorhandenen besseren Ausdruck derselben abgewiesen habe, ist eine leere Einbildung Bruno's. Vielmehr hat er gegen das Ende seines Lebens, um eine ihm mehr genügende Form seiner Lehre zu gewinnen, sich nicht gescheut, pythagoreische Elemente heranzuziehen und die Ideen als Idealzahlen darzustellen, was freilich als eine der Folgerichtigkeit und Klarheit seines Systems günstige Umbildung der grundlegenden Conception desselben nicht angesehen werden kann.

76. (S. 109.) Ueber die untergeschobene Kategorieenlehre des Archytas, deren wesentlichen Inhalt Simplicius im Commentar zu den Kategorieen aufbewahrt hat, vgl. Prantl, Gesch. der Logik Bd. I, S. 615 ff. Zeller, Philos. der Griech. Thl. III. Abth. II. 2. Aufl. S. 112 ff. Es ist ein Werk der neupythagoreischen Literatur, welche im wesentlichen mit einigen Umänderungen und Berichtigungen die Kategorieenlehre des Aristoteles und der Peripatetiker, auch wohl mit einigen Gedanken der Stoiker versetzt, wiedergiebt. Wahrscheinlich hat Bruno die im Inhalt von der eben erwähnten Schrift zum Theil abweichende Venedig 1561 gedruckte Schrift des angeblichen Archytas καθολικοὶ λόγοι δέκα im Auge, die Prantl l. c. S. 616 als „ein ganz jämmerliches Product" bezeichnet. Bruno hat sich durch diese Schriften, wie vor ihm Simplicius, täuschen lassen, und geglaubt, die aristotelischen Kategorieen wären pythagoreischen Ursprungs. — Plato kennt, wenn auch noch keine bestimmte Anzahl von Kategorieen,

doch schon solche allgemeinsten Prädicate, die zugleich höchste Geschlechter des Seienden sind (Soph. p. 254 D). Vgl. Prantl l. c. S. 73 ff. Auch Aristoteles nennt seine Kategorien γένη τοῦ ὄντος (De an. I, 1. Phys. III, 1) und ist weit davon entfernt, sie nur als logische Denkformen zu betrachten. Dass auch in der physikalichen Forschung die Kategorieen mitwirken, ist selbstverständlich, da alles Sprechen und Denken die Kategorieen involvirt. Plato übrigens leitet die Welt aus der höchsten Idee, der Idee des Guten ab; bei Aristoteles ist Gott, die reine stofflose Form, zugleich der erste Beweger, und aus dem Streben nach ihm hin wird die Bewegung der Dinge erklärt (Metaph. XII, 6 ff.) Freilich reichen die knappen Andeutungen, wie wir sie in den uns erhaltenen Aristotelischen Texten finden, nicht aus, um uns die Aristotelische Anschauungsweise sicher verständlich zu machen.

77. (S. 110.) Nicolaus von Cusa (1401—1464) ist in mehrfacher Hinsicht der Vorgänger Bruno's, dem dieser die höchste Verehrung widmet: zunächst durch die Anknüpfung der Speculation an Gleichnisse aus der geometrischen Raumanschauung und aus den arithmetischen Grundbegriffen (vgl. z. B. *De docta ignorantia* I, 12—23. *De conjecturis* I, 4 ff. 15. II, 4 ff. *De venatione sapientiae* 5), sodann durch die Lehre von der Coincidenz der Gegensätze, sowie von der intellectuellen Anschauung als dem Organ, um das Absolute, die Einheit aller Gegensätze, zu erfassen, und endlich insbesondere durch die Lehre, dass Möglichkeit und Wirklichkeit im Absoluten eins ist. Auch für seine astronomischen Anschauungen, insbesondere für die Lehre von der Bewegung der Erde und von der Unendlichkeit der Welten, hat Bruno bei dem Cusaner Anknüpfungspunkte gefunden. In der Oratio valedictoria (Wittenberg 1588, wieder abgedruckt in Heumanni Act. philos. II, 406; Bruni Opp. lat. ed. Fiorentino. Neapoli 1879. I, 1. p. 17) sagt er: „Hätte nicht die Priesterkutte sein Genie zuweilen verhüllt und gehemmt, Cusanus wäre grösser als Pythagoras zu erachten"; und in De l'infinito Opp. it. II, p. 55: „Cusanus war eins der seltensten Genies, aber wie ein Beobachter auf schwankem Schiff, nicht auf festem Grunde." Vgl. Opp. it, I, p. 154. II, p. 214. — F. I. Clemens, Giord. Bruno u. Nic. v. Cusa, Bonn 1847. S. 133 ff.

78. (S. 117.) Die Stelle des Aristoteles, die Bruno im Auge hat, ist wohl Metaph. X, 4, besonders 1055 b 11 ff. Der Anfang des Capitels bezieht sich eben auf die Arten des Unterschieds, die Aristoteles nach Bruno soll ausser Acht gelassen haben. — Ueber den Satz des Widerspruchs vgl. ebd. IV, 3—6. Die Einsprache, die im Anschluss an Cusanus Bruno gegen dieses letztere Princip erhebt, ist in der neueren deutschen Philosophie von Schelling und insbesondere von Hegel wieder aufgenommen worden. Nach Aristoteles ist das Entgegengesetzte nur in der Möglichkeit gleichzeitig enthalten (Metaph. IX, 9 in.); die Coincidenz der Gegensätze im actuellen Sein bestreitet er (De coelo I, 12). Indessen, der Gegensatz der Anschauungen ist so gross nicht, wie er zunächst aussieht. Wo vollständige Bestimmtheit der Begriffe herrscht, im Seienden, da gilt der Satz des Widerspruchs im Sinne des Aristoteles. Innerhalb der continuirlichen Bewegung aber, wo die begriffliche Bestimmtheit immer wieder ins Schwanken geräth, findet die Herakliteisch-Hegel'sche Anschauung von dem Zusammentreffen des contradictorisch Entgegengesetztem und dem Umschlagen des einen in das andere ihre Bewährung, thatsächlich und gedanklich.

Nachtrag.

An folgenden oben nicht angemerkten Stellen sind wir noch von der Lesart bei Wagner, Opere di Giordano Bruno. Lips. 1830. Vol. I. abgewichen:

p. 229 Z. 5 v. u. *acribologie.* — p. 238 Z. 5 v. o. *estrinseca e di parte.* — p. 241 Z. 7 v. o. *la veste come veste.* — p. 258 Z. 7 v. o. *come dire* (nach der Ausg. v. 1584). — ebd. Z. 6 v. u. *estrae.* — p. 260 Z. 1 v. o. *senza errare.* — p. 265 Z. 21 v. u. *divino et altri, or* (nach der Ausg. v. 1584). — p. 266 Z. 6 v. o. *Una donna! (Exclamatio)* (nach der Ausg. v. 1584). — p. 271 Z. 2 v. u. *o è fatto et è.* — p. 272 Z. 14 v. o. ist *ma in queste* zu vermuthen. — p. 273 Z. 19 v. u. *di quelle, aver tutto l'essere formale è non aver nessuno essere formale.* — p. 279 Z. 3 v. u. *Parcius ista viris!* (nur so weit hat die Ausg. v. 1584 den Vers). — p. 280 Z. 20 v. o. *a pur ad altro e novo modo* — p. 290 Z. 13 v. o. *al punto B* —

P. de Lagarde hat in seiner Ausgabe den Text der Ausg. v. 1584 mit verbesserter Interpunction abgedruckt.

S. 2 Z. 15 v. o. lies: Horn ... zurückgerufen. Wagner p. 215 cors; die Ausgabe von 1584 corns. Lagarde p. 210, 33.

Druck von Otto Hendel, Halle a. S.


195B83 P2
Lasson